

عالم الفكر

رئيس التحرير :
احمد مشاري العدواني

مستشار التحرير :
احمد ابو زيد

مجلة دورية
تصدر
كل ثلاثة أشهر
عن وزارة
الارشاد والانباء
في الكويت

ابريل ـ مايو ـ يونيو
١٩٧٠

المراسلات باسم :
الوكيل المساعد
للشئون الفنية
وزارة الارشاد والانباء
الكويت
ص . ب ١٩٣

المحتويات

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

كلمة سعادة وزير الإرشاد والأنباء

لقد أرست وزارة الإرشاد والأنباء أول لبنة في مشاريعها الثقافية حين أصدرت منذ أكثر من أحد عشر عاماً العدد الأول من مجلة العربي، وهي المجلة الغنية عن التعريف.

وكانت الخطوة التالية هي إصدار سلسلة التراث العربي، والغرض منها هو إحياء التراث، عرفاناً بالثقافة الأصيلة، وبراً بالآباء، ورغبة في نشر ما هو جدير بالإحياء.

وخطوة ثالثة خطتها الوزارة في مجال النهوض بالآداب والثقافة العربية، حين بدأت في أواخر العام الفائت بإصدار سلسلة "من المسرح العالمي" وهي شهرية وتترجم إلى اللغة العربية الفصحى عيون المسرحيات العالمية، وتقدم للقارئ العربي ثقافة مسرحية كاملة، بغية إرساء قواعد هذا الفن على أسس متينة، ولتكون عاملاً مهماً في خلق نهضة مسرحية عربية.

واليوم، وقد لمسنا الحاجة الماسة إلى المزيد من الجهد والعمل في خدمة الثقافة العربية، نخطو خطوة أخرى إلى الأمام بإصدار مجلة "عالم الفكر" وهي مجلة تصدر مرة كل ثلاثة أشهر، وتخدم أغراض الخاصة من المثقفين والمفكرين، إذ تحوي من الدراسات أعمقها، ومن الأبحاث والتحليلات لمختلف المواضيع أوسعها شمولاً وأدقها تفصيلاً، وهي في معالجتها لمختلف مواضيع الفكر والثقافة تنتهج نهجاً فريداً، وتطل من أبوابها المشرعة على حقول الفكر وآفاقه الواسعة في شتى أنحاء العالم، قديمه وحديثه، تستنشق هواء الفكر النقي، شرقيه وغربيه، دون قيد أو عائق.

وضمن هذا الإطار وبهذا المفهوم نقدم هذه المجلة.

والله ولي التوفيق

جابر العلي السالم

الافتتاحية

باسم الله نبتدىء ، وعليه نتوكل

وبعد ،

فبمشيئة الله تصدر مجلة عالم الفكر .. ليكون لها شرف الاسهام فى خدمة الثقافة العربية ، كما تكون ساحة لقاء لرجال القلم العربي — على اختلاف مناهجهم ومشاربهم — لتوثيق روابط الفكر والروح ، والعمل الجامع فى سبيل القضايا المشتركة .

ونرجو ان تجد الأقلام العربية على صفحات هذه المجلة ما يحبب اليها الكتابة فيها ، والتعاون معها ..

هذا ، وسوف تحاول هذه المجلة أن تتحرر من كل ما يحول دون إنطلاق الفكر ، أو ينحرف بالنظرة العلمية عن اتجاهها ، لفرض ما .. تحاول أن تتحرر من كل ذلك ، لتكون خالصة للمعرفة والحقيقة .. ولتتسع لكل ما تضطرب به مدارس الفكر والأدب والفن ، ولا تضيق بشيء منها وان أسرف بالاغراب .. بل ستجد من يتناولها بروح نزيهة ، ويعرضها بكل ما فيها من جوانب القوة وجوانب الضعف ، كما سيلقى مؤيدوها ومعارضوها نفس التقدير من المجلة ، وتدع للقارىء الواعي مهمة الحكم لها أو عليها ، فليس من شأننا أن نقف موقف الوعاظ فى محاريب الفكر ...

ولسوف نرضي — بقدر الامكان — طائفة من القراء تهوى الدراسات الجادة ، ذات الطابع العلمي المكين ، وقد لا تتاح لها الفرصة فى مجلة عربية ، تهتم بمختلف شئون المعرفة البشرية على وجه شامل ..

وأملنا أن نحقق ابتداء من هذا العدد ، والأعداد المقبلة ، الخطوات الضرورية التى لا بد منها ، للوصول الى الغاية المنشودة .

وبالطبع ، فحرية المجلة جزء من حرية الكاتب ، لذلك فليس لنا اشتراط على الكاتب الا ما يمليه عليه ضميره ، والا ما تتطلبه أصول البحث والدرس ، وما توجبه كرامة القلم . أما ما عدا ذلك فموكول الى عقيدة الكاتب ونظرته ... ان ضمان حرية الكاتب هو أول الطريق لضمان حياد المجلة وتحررها ، وسوف تلتزم بهذا الحياد ، وبهذه الحرية ، لايماننا بأن أسلم طريق للوصول الى الحقيقة ، هو من خلال حوار الأفكار وجدالها .. وأن للكلمة الحرة فاعليتها ودورها الواضح البين فى اثراء حياة الانسان ، وفى اضاءة طريقه الى التقدم والازدهار ..

وعلينا الا ننسى أننا نحن العرب ، أمة ورثت رسالة خالدة معجزتها الكلمة ، فبالكلمة نزلت الينا رسالة السماء ، وتحت راية الكلمة خرجت من جزيرتها تدعو الناس كافة الى دين الله .. وبالكلمة انتصرت ، وبالكلمة سادت ، ولما تضاءل شأن الكلمة وانحط قدرها ، وما عاد لها الاثر الفاعل فى سلوكنا وتصرفاتنا ، اشتبهت علينا المسالك ، وتقطعت بنا الاسباب ..

لذلك ، فنأمل أن يكون لهذه المجلة شيء من المشاركة فى التبشير بما تنطوي عليه الكلمة من اشراق ومسئولية والتزام امام ضمير الكاتب ، كما كان لها فى نهار المجد العربي ..

ولا شك أن هنالك عوائق كثيرة تعترض مسيرة التقدم العربي.. انها تركة سوداء تحدرت الينا من عصور سود .. وكورها علينا التخلف سنين طوالا .. حتى ظهرت وكأنها شيء مركوز في طباعنا لا فكاك منه .. ولكن ، مما لا شك فيه أيضا أن اطلاق الفكر العربي ليتعامل مع الحضارة القائمة بسعة وعمق وحرية ، دون قيود ، وبلا حدود ، هو أحد الشروط الأساسية التي تضع امتنا على طريق التقدم .

ان الوصاية على الفكر وعلى الانسان أيا كان نوعها ومهما كان الدافع اليها ، اهانة وازدراء للفكر ، وللانسان .. وهي ظواهر مرضية في حياة الشعوب ، تحمل كل أعراض التأخر .

واول خطوة للتقدم ، وللانتصار على التخلف في شتى المجالات ، رفع هذه الوصاية عن الفكر وعن الانسان ، وتوفير جو صحي ، تحكمه الحرية والمسئولية .

ولنا في تاريخ العرب الحضاري قدوة ومثال ، لقد اقبلوا وهم في ذروة انتصاراتهم على التراث الانساني فأوسعوه فهماً وعلما وهضما ، ثم غربلوه وأضافوه الى ما عندهم حتى صار جزءا أصيلا من التراث العربي المضيء ..

ولم يبخل العرب بالتقدير ، بل والمبالغة بالتقدير أحيانا على حكماء فارس والهند واليونان ونسبة كل جليل وعظيم اليهم ..

اذن فالتفاعل مع التراث العالمي عادة عربية أصيلة حين كان للعرب بيان وسلطان . وكانت ارادة الخلق والابداع ، لم تطفأ لها نار . وما تلك الحضارة الاسلامية الزاهرة الا ثمرة ذلك التفاعل .. ولا تزال أكثر نواحي تراثنا اثارة ذكرى ذلك اللقاء العظيم بين العرب وتراث العالم .

فالدعوة الى استيعاب التراث العالمي المعاصر ، والانفتاح على روافده ، والحوار معه ، لاخصاب الحياة العربية ، وتجديد معالمها ، ليست شيئا غريبا على النفس العربية .. انها استئناف تقاليد كريمة سابقة لنا . انما الغرابة هذا الانطواء على الذات ، وهذه العزلة عن روح العصر ، وهذا الاستغراق في أحلام التاريخ ، ثم المجاهرة بالعداء أو التشكيك تجاه كل تجربة انسانية رائدة ..

الانسان العربي الجديد في هذا العصر مطالب بمهمات ثقيلة ، لم يعرف لها مثيل في سابق حياته ، وقل نظيرها في حياة غيره ، ولا بد للانسان العربي من انجاز هذه المهمات بشجاعة .. اذا شاء أن يحتفظ لنفسه بحق الحياة الحرة .. وتكون له صولة ودولة في هذه الدنيا ، وهو لن يقدر على ذلك الا اذا أعد نفسه اعدادا حضاريا يتسم بروح العلم . وقرر الاقدام على أروع للفكر ، وللانسان .. وهي ظواهر مرضية في حيافة بينه وبين موكب العصر الظافر .

وبعـد ،

فبناء على ايماننا الذي لا حد له بقدرة الانسان العربي على الحركة واحتواء التراث الانساني ، وايماننا بقدرة التراث الانساني على صقل الشخصية العربية وامدادها برصيد لا ينفد من الطاقة والخبرة والمعرفة ، وايمانا منا بقدرة الانسان من حيث هو انسان على التقدم والازدهار في ظل العلم والحضارة والمدنية .. ايمانا منا بكل هذا نفتتح صدر هذه المجلة ، لكل ما يحقق أهداف التقدم العربي .

والله من وراء القصد ،،

احمد العدواني

فى أمريكا ترد الى تأثير الدعايات الشيوعية المغرضة التي تسمم عقول الشباب ، فى الوقت الذى ترد حركات التمرد فى بولندا وتشيكوسلوفاكيا الى الدعايةالرأسماليةالمسمومة . (راجع فى ذلك:
Bronowski J., "Protest: Past and Present", **The American Scholar-** Autumn, 1969, P. 537.)

ومن السخرية أيضا أن يسهم فى قيام هذه الازمات بنصيب فعال أحد الانجازات الهامة الجبارة فى تاريخ الانسانية ، ونعني بذلك تقدم العلوم الطبيعية والبيولوجية . ولقد أدى التقدم العلمي فى كثير من العصور الى حدوث هزات عنيفة وعميقة فى حياة الانسان حين كشف عن أسرار الكون والمركز الحقيقى الذى يحتله الانسان فيه مثلما حدث حين خرج كوبرنيكوس بنظريته عن النظام الشمسي التي زعزعت ثقة الانسان فى نفسه وفى الكوكب الذى يعيش فوقه ، والذى كان يعتبر نفسه هو مركز كل شيء ؛ ومثلما حدث أيضا حين طلع داروين بنظريته عن أصل الانواع وتبين للانسان انه على الرغم من كونه سيد الخلائق بما يتمتع به من ملكات وقدرات وينفرد به من نسق للقيم الروحية والخلقية والجمالية ، فان مكانه الصحيح ــ من الناحيتين البيولوجية والانتربولوجية على الاقل ــ هو بين الحيوانات ، وبين القردة العليا بالذات . ثم تمر السنون لكي يطلع على الانسان من علماء هذا العصر من يجاهر بامكان التحكم في عملية الخلق ذاتها ، وامكان « صنع » الانسان ذاته في المعامل وفي أنابيب الاختبار . وثمة تجارب كثيرة ومتصلة تجرى الآن فى هذا الميدان فى عدد من دول الغرب . وبصرف النظر عما قد تنتهى اليه هذه التجارب فان دلالتها واضحة .. فلم تعد هناك ميادين مقدسة يحجم العقل البشرى عن اقتحامها في ارتياده آفاق البحث العلمى . واذا كان هذا يعتبر شاهدا ودليلاعلى قوةالعقل البشرى وقدرته على البحث وعلى الابداع فان نتائج بحثه كثيرا ما تؤدى الى زعزعة ثقة الانسان فى نفسه والى شعوره بضآلته وتشكيكه في كثير من مقومات الحياة الانسانية والاجتماعية التى يحياها ،واستسلامه لليأس والقلق اللذين يعتبران من أهم سمات الحياة في العصر الحديث .

ولقد وصل التقدم العلمى في مجال العلوم الطبيعية بالذات الى درجة جعلت الانسان نفسه يقف مبهورا وشبه عاجز أمام صنع عقله الخلاّق . ودخل العالم فى عصر جديد يقوم على تمجيد العقل البشرى وتأليه العلم . الا أنه على الرغم من كل ما قدمه العلم للانسانية من خير فقد جلب عليها كثيرا من الشرور والآلام . وقد لا يكون العيب في العلم كعلم بقدر ما هو في طريقة استخدامه . والواقع أنه يُستخدم فى كثير من الأحيان بطريقة تدل على عدم تقدير المسئولية ، كما هو الحال في صنع الأسلحة الفتاكة بما فيها الاسلحة الكيماوية ان صح هذا التعبير ، وفى صنع أجهزة التجسس التى تستخدمها كثير من اجهزة الحكم في الدول المختلفة للتجسس على حياة الأشخاص ومراقبتهم والايقاع بهم أو التجسس على الدول الاخرى كوسيلة هامة من وسائل الاستعداد للحرب،على نحو ما تفعل على الخصوص وكالة المخابرات المركزية في امريكا التى يبدو أنها طورت أساليب التجسس العلمية الى حد يفوق كل تصور . واذا كان هناك ما يبرر تسخير العلم لكسب الحرب والحاق الهزيمة بالاعداء ، فمن الصعب تبرير تسخيره في أعمال التجسس وبخاصة على حياة الافراد العاديين في حياتهم الخاصة التى لهم الحق في أن يحيوها كيفما شاءوا، مادام ذلك لا يؤدى الى الاضرار بالغير او المجتمع. ولقد بلغ من استخدام أجهزة التجسس على حياة الافراد الخاصة فى أمريكا حدا جعلت أحد الكتّاب يطلق على المجتمع الامريكي أسم «المجتمع العارى» ، اذ لم يعد الفرد العادى يشعر بأن له حياة خاصة يخفيها عن الآخرين ويحتفظ بها لنفسه بعيدة عن عيون وآذان الناس ، وانما أصبحت حياته وعلاقاته وتحركاته كلها معروفة ومكشوفة تماما ، مما يجعله يشعر طول الوقت بأنه يسير عاريا بين الناس ، وهو شعور مؤلم بغير شك (انظر فى ذلك : كتاب پاكارد (Pakard, V.; **The Naked Society,** Pelican 1966 . والاكثر من ذلك أن العلم

أدى الى ظهور كثير من المشاكل التي لم يكن لها وجود من قبل . بل ان بعض هذه المشاكل ظهرت كنتائج مباشرة لبعض الانجازات العلمية التي كان يراد بها الخير ، والتي حققت كثيرا من الخير بالفعل . فالطب الحديث القائم على أسس علمية سليمة افلح فى القضاء على كثير جدا من الامراض والاوبئة ، أو على الاقل اكتشف أسبابها ووسائل العلاج والوقاية منها . الا أن ذلك ادى الى ظهور مشاكل لم تكن فى الحسبان ، وهي مشاكل ذات طابع اجتماعي فى الاغلب ، لان التغلب على المرض ترتب عليه هبوط معدلات الوفاة واطالة متوسط فترة الحياة ، مما أدى الى الزيادة الهائلة فى السكان ، بحيث كادت بعض المجتمعات تختنق تماما بسكانها . ونجم عن ذلك انتشار أمراض جديدة متعلقة بازدحام المجتمعات المحلية بسكانها ، بالاضافة الى سوء التغذية وانخفاض مستوى المعيشة ، والفقر وقلة العمل ، وانتشار البطالة والجريمة وأمراض الشيخوخة وما الى ذلك . واذا كان العلم قد توصل الى اكتشاف حبوب منع الحمل لضبط النسل والتحكم فيه فان ذلك ارتبط بظهور كثير من الآثار الجانبية التي تعاني منها النساء . واذا كان العلم ساعد على تقدم التكنولوجيا وارتبط ذلك بالتقدم الصناعي وزيادة الانتاج فقد أدى ذلك نفسه الى تلوث الهواء فى المدن الصناعية وانتشار أمراض معينة وهكذا .

ولقد كانت النتيجة المترتبة على هذا كله انتشار موجات غريبة ومتناقضة من السخط والتمرد على كل شيء بما فى ذلك العلم ذاته ، على الرغم من الموجة الجارفة التي تمجد العلم والتفكير العلمي . وهو تمرد ينبع من فقدان الثقة فى كل ما يحيط بالانسان وحياته فى المجتمع بما فى ذلك العلاقات الشخصية والقيم المتوارثة ونظم الحكم والعلم والادب والسياسة والاخلاق والمشتغلين بها على السواء . ولقد كان النجاح الهائل الذى حققته العلوم الطبيعية هو السبب فى تمجيد العلم والعقل والتفكير العلمي الخالص والتمرد على كل ما عداها ، كما كان اخفاق العلم فى أن يسمو بالانسان على نفسه وتسخيره بدلا من ذلك فى الحرب والتدمير والخراب هو السبب فى التمرد عليه نفسه . وأحس الانسان ازاء هذا كله بالضياع ، خاصة وأن القيم الروحية والدينية — التي كانت تمده بكثير من القوة والعزم وتزوده بطاقة روحية هائلة تساعده على التغلب على الشدائد والازمات — عانت الشيء الكثير من تقدم العلم وسيطرته على الاذهان . فقد أصبح الايمان بالعلم يمثل العقيدة الكبرى أو حتى الوحيدة عند نسبة كبيره جدا من الناس فى الغرب ، فضعف سلطان الدين ووصلت موجة الشك فيه وفى فاعليته ووظيفته فى الحياة ذروتها عند الشباب الذين يمثلون على أى حال جيل المتمردين والذين يعانون من هذه الازمات أكثر من غيرهم . ومما له دلالته فى ذلك ظهور أعداد كبيرة من الكتب فى السنوات الاخيرة تعالج شئون الدين فى الغرب . وكثير من هذه الكتب يسخر علانية من الدين والكنيسة أو على الاقل يسخر من الوضع الذى وصل اليه الدين فى العصر الحالي ويرى فى صورته الراهنة مجرد مسخ مشوه ، وأنه أحد مخلفات الازمة والعصور السابقة السعيدة ، وأنه بوضعه الراهن أيضا أضعف وأعجز من أن يثبت أمام زحف الآلة وزحف العلم وأنه قد انحرف عن الطريق الذى كان يسير فيه وسقط من المكانة السامية التي كان يحتلها بحيث أصبح يقف الآن وحيدا فى عالم غريب عنه تماما (انظر فى ذلك مثلا كتاب : (Basil Willeh; Religion Today)

بل اننا نجد رجلا من كبار رجال الكنيسة فى بريطانيا وهو الدكتور جون روبنسون John Robinson — أسقف ووليش السابق — يعترف فى كتاب ظهر له أخيرا بعنوان « الحرية المسيحية فى المجتمع المتهاون " Christian Freedom in a Permissive Society, S.C.M Press " ان المسيحية تمر بمرحلة خطيرة تعاني فيها خطر التدهور السريع الذى لا يمكن ايقافه ». ويكرر هذا القول ، وأمثاله فى أكثر من موضع فى الكتاب ، بحيث لا يملك احد النقاد فى مجال عرضه لذلك الكتاب نفسه من أن يلاحظ أنه لو صدق كل ما جاء فيه فان الدين يكون قد فقد بذلك

كل سيطرته على مخيلة المجتمع الغربي الحديث ، لدرجة أن نسبة متزايدة من الناس في انجلترا ــ التي يصفها بأنها أصبحت بلادا وثنية ــ ينشدون السلوى والعزاء وقت الازمات والشدائد عند المهرجين وفي موسيقى الجاز الصاخبة أكثر مما ينشدونه عند المسيح وفي الكنيسة . راجع في ذلك مقال

Dennis Potter, " New and Improved Pie in the Sky ", The Times Saturday Review, Feb. 28, 1970.

واذا كان كارل ماركس قال جملته التي يتشدق بها كثير من المتمردين من أن الدين هو أفيون الشعوب فان متمردا آخرا معاصرا لنا وهو الدكتور تيموثي ليري Timothy Leary الذى ساعد مساعدة فعالة على انتشار عقار الهلوسة المعروف باسم L.S.D بين طلبة جامعة هارفارد يقول ان المخدرات هي دين القرن الحادى والعشرين وان أي محاولة للتمتع بالتجربة الروحية الدينية بدون تعاطي هذه المخدرات تكون أشبه بمحاولة دراسة الفلك عن استخدام العين المجردة .

والتمرد على الدين ليس الا صورة واحدة من صور التمرد على المجتمع وقيمه ومثله العليا التقليدية التي تنعت بالتزمت والتخلف وعدم مسايرتها لروح العصر ، كما وصف المتمسكون بها بضيق الافق والنفاق وأنهم يتصرفون في حياتهم الخاصة بعكس ما توصي به تلك القيم والمثل العليا التي يتظاهرون باتباعها والتمسك بها . واذا كان العلم الذى هو سمة العصر يحرر الفكر من خرافات الميتافيزيقا ومن الغيبيات ويهتك الستر عن الاحداث والوقائع المجهولة فان انسان عصر العلم خليق بأن يتخلص هو نفسه من أوهام الماضي وتقاليده ويتحرر من قيوده وتحريماته ويغزو كل ميادين الحياة التي كان محرما عليه دخولها وان يعبر بصراحة وأمام الملأ عما يشعر به وأن يتصرف وفق ذلك . وليست حركات الشباب المتمرد وجماعات الهيبيز الا تعبيرا عن هذه النظرة . وكما تقول احدى فتيات الهيبيز الفرنسيات في تعريفها بنفسها وبكتاب لها عن بعض نواحي حياتها : ان عمرها ٢١ سنة ، ومهنتها عضو في احدى جماعات الهيبين ، وديانتها البحث عن الحقيقة خارج المجتمع وفوق المجتمع عن طريق التحدى السافر وبطريقة منهجية منظمة للتحريمات والقيود المفروضة عليها ، وذلك عن طريق اتباع حياة « روحية مسالمة وجمالية من أجل تحقيق السعادة » . وواضح هنا أن كلمة « روحية » تشير الى تعاطي المخدرات ، وكلمة « مسالمة » تعني « سلبية » ؛ أما كلمة جمالية فتعني في الاغلب « جنسية » . بل ان هذا الموقف المتمرد الذى يعبر عن نفسه بالاغراق الجنسي والمخدرات ، والذى قد يتخذ في بعض الاحيان شكل العنف يجد من بين الكتاب ورجال الفن من يدعو اليه بشكل أو بآخر كوسيلة للتحرر من القيود التي فرضها المجتمع على أفراده . ويظهر هذا في الطوفان الجارف من الروايات والمسرحيات والافلام التي تدور حول الجنس والعنف لدرجة أن احد النقاد الامريكيين يقرظ احدى الروايات ويرفعها الى أعلى مستوى من الابداع الفني ويدعو لقراءتها لا لشيء الا لانها تتضمن وصفا دقيقا وأمينا للاغراق في ممارسة العادة السرية .

ولم يسلم المثقفون وكبار الكتاب من هجوم المتمردين لموقفهم السلبي الواضح من معالجة قضايا العصر وعيوب المجتمع في امانة وجرأة وصراحة ، واعتبروا ذلك الموقف السلبي دليلا آخر على « خيانة المثقفين » الذين يفضلون الركون الى حياة الترف الهادئة الناعمة ، وبخاصة بعد ان حققوا لانفسهم الشهرة وذيوع الصيت، وتركوا حياة الكفاح والدفاع عن القضايا التي يؤمنون بها ، والتي كثيرا ما تتعارض مع وجهات نظر الجهات الرسمية والطبقة الحاكمة . ولقد كان هؤلاء الكبار أنفسهم من المتمردين في شبابهم ولكنهم اخفقوا في ان يسايروا حركة التطور

فتخلفوا عن سير الاحداث ، وأصبحوا من دعاة التريث والسلبية والجمود ، وساروا فى ركب المنافقين والمتقربين لاصحاب الجاه والسلطان بعد أن كانوا من الليبراليين .

واخيرا جاءت الثورة على العلم نفسه باعتباره اصل كل ما يعانيه العالم الان من ازمات، وظهرت دعوة غريبة تدعو الى الانصراف عن العلم الطبيعى ، او التوقف عن العمل والانتاج فى مجال العلوم الطبيعية ولو مؤقتا ، وتحويل الاهتمام بدلا من ذلك الى الانسانيات Humanities والعلوم الانسانية Human Sciences خاصة وان تقدم المعرفة البشرية فى الفترة الاخيرة لم يكن متكافئا فى كل الميادين بحيث تخلفت العلوم الانسانية عن اللحاق بالعلوم الطبيعية ،وترتب على ذلك كله ما نجده الان من تمجيد للعلوم الطبيعية ، وميل للسخرية من العلوم الانسانية والانسانيات . بيد ان هذه الدعوة للانصراف عن العلم موقف سلبى ولا شك لانها تعنى التراجع والتقهقر الى الوراء ، ونبذ كل ما حققه العلم للآن والتنكر له . ولكن هذه الدعوة ذاتها تبين عمق الازمة التى يمر بها العالم الان وبخاصة فيما يتعلق بموقفه من العلم . ولذا فقد ظهرت فى الوقت نفسه دعوة اخرى اكثر ايجابية لأنها تعترف بأهمية العلم بل وتشجع على الاستمرار فى البحوث العلمية فى مختلف الميادين مع محاولة الاسترشاد فى الوقت ذاته بحاجات المجتمع الفعلية ، وتوجيه هذه البحوث الى ما فيه خير الانسانية وصالحها ، على اعتبار ان الغاية الاخيرة من العلم هى الارتقاء بالانسانية ذاتها ،وان هدفه بالتالى هدف «انسانى» بحت ، مع بذل مزيد من العناية بالعلوم الانسانية والانسانيات ومحاولة احياء القيم الاخلاقية والدينية وأعادة ايمان الانسان فى نفسه وفى انسانيته . وانصار هذا الرأى يرون ان الخطأ فى الحقيقة ليس كامنا فى العلم ذاته ، وانما هو يكمن فى الطريقة التى يستخدم بها العلم وفى تطبيق مناهجه . فالشيء الذى يحتاج العالم اليه ازاء هذه الازمة هو أن يرتفع الانسان بفهمه للطبيعة البشرية الى نفس المستوى الذى وصل اليه العلم . وقد ازداد الشعور الان بأنه لن يكون ثمة جدوى او فائدة فيما تحرزه العلوم الطبيعية والبيولوجية من نجاح وتقدم الا اذا وصلت العلوم التى تدرس الطبيعة الانسانية الى درجة مماثلة او على الاقل مقاربة من ذلك النجاح والتقدم ، فحينئذ فقط يكون للعلوم الطبيعية ذاتها مغزى ومعنى ومبرر لوجودها .

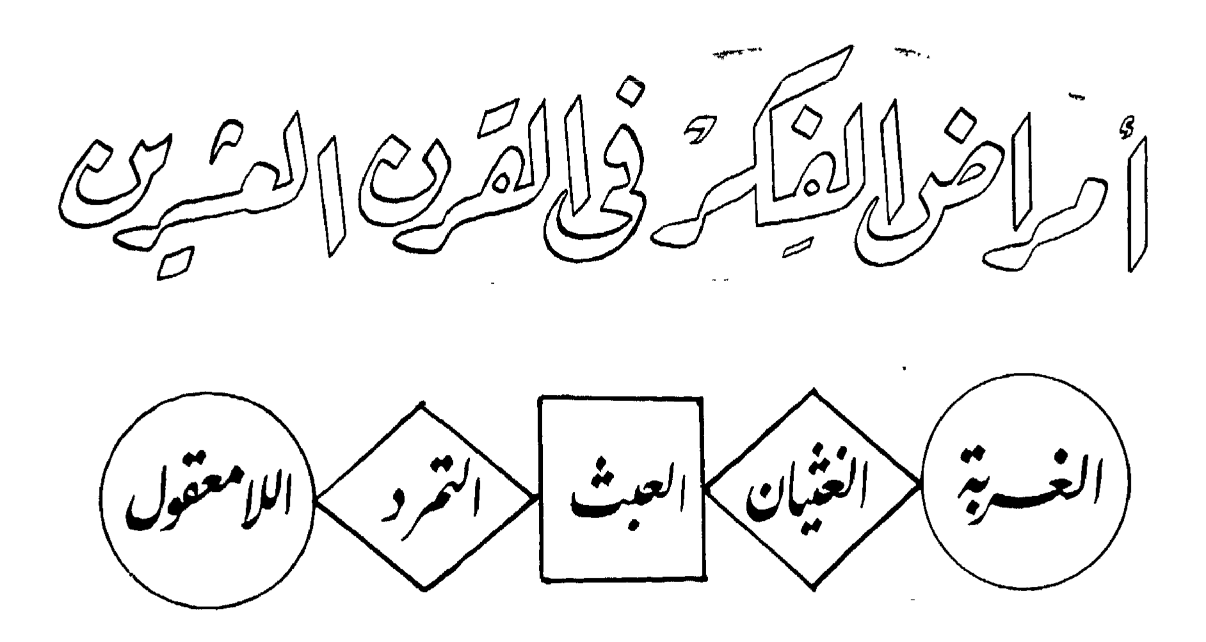
وليس من شك فى أن الاعتراض والاحتجاج والتمرد تعتبر لو أحسن استخدامها من أنجح الوسائل لتغير الاوضاع القائمة فى المجتمع وتحسين ظروف الحياة على العموم . وكثير من الكشوف العلمية والنظريات لم تظهر الا نتيجة لهذا الاعتراض على ماهو قائم على مجالات الدراسات الانسانية والاجتماعية ، بل ان نظريات جليليو وانشتين وغيرهما ليست فى حقيقتها وجوهرها الا نوعا من التمرد على الواقع الذى كان سائدا فى تلك الايام ، وذلك بالتشكك فى طبيعة تلك الاوضاع ومحاولة ايجاد حلول واجابات وتفسيرات لها ومن الطبيعي أن يكون المتمردون من الاجيال الصاعدة وان ينتمى المحافظون الى الاجيال الاكثر تقدما فى السن مع وجود استثناءات من ذلك . واختلاف نظرة الاجيال الى الاوضاع القائمة هو مظهر من مظاهر الازمة الحالية ،وان كان يخلق فى الوقت ذاته وبخاصة فى أمريكا ازمة عنيفة تهدد الاسرة والمجتمع نظرا لما يتميز به ذلك التعارض من عنف واستهتار بالغير من جانب الشباب . وقد تكون هذه الازمات أقوى وأشد وضوحا فى الغرب مما هي فى بلادنا . ويرجع ذلك الى حد كبير الى تخلفنا فى ميادين العلم والمعرفة على السواء ، وان كان يمكن ان نجد بعض التفسير لذلك فيما تمر به بلادنا من ازمات من نوع آخر ذات طابع سياسى وحربى على الخصوص مما يمنع من ان تتخذ هذه الازمات التى يمر بها العالم كل تلك الابعاد التى نجدها فى الغرب .

ومما يكن من شيء فقد وجدت هذه الازمات بكل تعقدها وتنوعها وضراوتها مجـالات للتعبير عنها بصور واشكال مختلفـة ، تكشف كلها عن عنصر الثورة على الاوضاع القائمة فى الادب والعلم والسياسة والاخلاق والقيم بل والعلاقات الانسانية . والدراسات الخمس التى يضمها هذا العدد من المجلة تحاول أن تعرض من وجهة نظر كتابها بعض هذه الازمات ، أو على الاصح بعض مظاهرها وان كان الاستاذ الدكتور أبو ريدة آثر ان يوسع من نطاق معالجته للموضـوع بحيث شملت دراسته المعرفة العلمية بوجه عام وليس العلم بمعناه الحديث فحسب ، كما حاول أن يبين نوع الادلة على وجود الله فى الازمنة والفلسفات السابقة قبل ان يتكلم عـن الايمان فى عصر العلم . الا ان هذه الدراسات الخمس تقدم لنا فى مجموعها صورة واضحة عن جانب هام من العصر الذى نعيش فيـه وما يحيط بهـذا العصر من مشكلات .

أحمد أبوزيد

* * *

محمد زكي العشماوي



سميناها أمراض الفكر في القرن العشرين لأنها حالات من انعدام الوزن ينتهي فيهـا نفكير الانسان الى أن الحقيقة الوحيدة في هذا العالم ليست الا الفوضى . وهي حال يتجلى فيها العالم فجأة لصاحبه على حقيقة كريهة ، فلا يرى فيه نظاما ولا معنى ، ولا يجد فيه مبررا لبقائه ، اذ يستحيل على المرء أن يكون متحركا أو عاملا أو حرا أو نافعا أو حتى متقبلا للحياة في عالم غير حقيقي . واذا كان من المحال على المرء أن يقفز وهو ساقط ، فكذلك من المحال على انسان أن يكون حرا في عالم غير حقيقي ، أو قل في عالم مهزوز عديم القيم ، أشبه ما يكون بعالم الأحلام والأوهام منه بعالم الحقيقة .

الدكتور محمد زكي العشماوي أستاذ النقد الأدبي بجامعة الكويت وجامعة الاسكندرية ، من أهم مؤلفاته :ـ قضايا النقد الادبي (دار الكاتب العربي ١٩٦٧) ودراسات في النقد المسرحي والادب وقيم الحياة المعاصرة (الدار القومية ١٩٦٦) .

ان الحرية آخر الأمر لا ترتكز الا على ما هو حقيقي . انها تفترض حرية الارادة ، والارادة لا تكــون الا بدافع ، والدوافع لا تنهض الا على الايمان ، فلا يقدر أحد على فعل شيء الا وهو يؤمن بأنه فعل ممكن وذو معنى ، والايمان لا يتأتى الا بوجود شيء أو قل بوجود حقيقة ما . ومن ثم فان هذا الاحســاس بانعدام المعنى والنظام من الحياة ، وبعدم توافر الحقيقة فيها سوف يقتلع حريتنا من جذورها اذ لا يمكن لانسان أن يكون حرا في عالم من الأوهام ، أو في عالم غير حقيقي .

واذا انتهى الانسان بتفكيره الى موقف كهذا فلا بد أن ينعدم وزنه ، وتتلاشى الروابط التي تربط بين أجزاء ذاته فتتبعثر هذه الذات وتتفرق ، وعبثا يحاول شتاتها أن يستقيم . من أجل هذا سمينا هذه الحالات الفكرية أمراضــا ، وهي في الحقيقة كذلك مهما دافع عنها أصحابها فزعموا انه لا جدوى من اتهامهم بالمرض ، ذلك لايمانهم بأنهم وحدهم القادرون على رؤية الأمـــور على حقيقتها ، سواء صح ذلك أو لم يصح ، فهم في أحسن الأحوال بل وعلى حد تعبيرهم ، المرضى الوحيدون الذين يدركون انهم مرضى في حضارة مريضة لا تعي بمرضها ، وهم يرون أن الواجب يقتضيهم أن يجابهوا المرض وجها لوجه ، ففي هذه المجابهــة الحل الوحيد للتخلص من هذا المرض أو الوصول الى النظام الذي يعوزهـــم ويعوز العالم . هذا اذا كان ثمة سبيل الى الايمان بأن لهذا النظام وجودا على الاطلاق .

وهذه المجابهة اذا صحت ، تكون في الحقيقة شيئا ايجابيا جديرا بانتباهنا ودراستنا ، لأنها ــ اذا تحققت ــ ســوف تمثل الجانب الهادف الوحيد في مثل هذه الفلسفة الخطيرة . واذا جاز للمريض ان يجابه مرضه فيسبر أغــوار هذا المرض ، ويتغلغل الى جذوره فيعرف أسبابه ، ويقف على أسراره ، ويلم بما قد يؤدي اليه من نتائج وخيمة فان ذلك قد يمكنه من انقاذ نفسه من الهلاك .

غير أن ثمة عاملا آخر قد يجعل لهذه الاتجاهات العبثية ــ اذا صح لنا أن نسميها كذلك ــ أهمية خاصة تدعونا لتأملها وبحثها ودراستها ، وهو ما قد يكون فيها من خطوة ايجابية تتجه نحو رفض قيم ينبذها انسان لفسادها ، وهذه بدورها تحتاج منه أن يلوذ بنفسه فيفكر ويحلل ويتوغل في أغماق ذاته بغية اكتشاف الحقيقة . وهذه المحاولة في ذاتها مفيدة لما فيها من ارتياد جوانب الذات ، ومواجهة الحقيقة من ناحية ، ولما فيها من رغبة مخلصة في العثور على جواب شاف لعلامات الاستفهام الكثيرة التي تحتاج الى اجابة أو حل من ناحية ثانية . في هذه الحالة سوف يكون الذي هذا الاتجاه ما يجعله جديرا بالدراسة لأنه سوف لا يشغل نفسه بمشكلة الشر وحدها ، وانما قد يظفر الانسان بدافع آخر كامن وراء أحاسيسه يمكنه من ادراك السر الدفين . وعندئذ قد ينتهي التفكير الى نوع من الهداية تتوهج عندها الحواس جميعا ويصل الانسان الى الاحساس بالانسجام مع الوجود . فليس غريبا أن ينتهي الضلال في الفكر الانساني بعد أن يطول به التمرد واليأس الى مرفأ يجد عنده الملاذ ، هذا المرفأ قد يكون كشفا صوفيا أو موقفا دينيا .

ومن أجل ذلك كان لا بد لنا أن نلم بهذا الجهد الانساني الضخم الذي قد يبدأ أصحابه بالشكوى من صعوبات الحياة بل قل استحالتها ، وقد يسرفون في الصراخ من لا معقولياتها ، وقد تمضي عليهم فترة ، تطول أو تقصر ، وهم فاقدو الايمان منهوكو القوى ، عديمو القــدرة على السلوك ، ثم ينتهي بهم المطاف قبل أن تضيع حياتهم سدى فيتحول الانهاك والســأم والغثيــان والتمرد الى تحقيق الوحدة الداخلية والوصول الى شاطىء الأمان .

فاذا أضفنا الى كل ما سبق أن كثيرا مما اتجه اليه البحث عند هؤلاء ، وعلى الأخص فيما

كتبوا من مسرح أو قصص كان يهدف الى كشف الحجب عن البشر الذين يسترون نزعات الفوضى والوحشية واللاعقل القابعة فى أعماق ذواتهم ، يحاولون اخفاءها عن الناس ، ويتخذون لذلك مـا استطاعوا من أقنعة تارة باسم الدين ، وطورا باسم الحياة البرجوازية المحترمة . نقول اذا أضفنا الى ما سبق أن فى آداب هؤلاء محاولة للتعرف على انسان العصر الحديث على حقيقته ومحاولة استبطان ذاته ، ثم ادراك النزاع القائم فى نفسه بين ما هو حيوانى صرف وبين ما هو انساني نبيل ، أمكننا أن ندرك ضرورة اهتمام النقاد والباحثين فى منتصف القرن العشرين بأدب هؤلاء ودراسته وبحثه .

بقيت بعد ذلك نقطة أخيرة لعلها أقوى المبررات التى تدفعنا الى العناية بأدب هذه الاتجاهات المعاصرة على الرغم مما قد يبدو فيها من حساسية عبثية أو من عدم ايمان بحقيقة العالم ، وهى أن فى اتجاه المعاصرين فلسفة ثورية تقوم على السخرية من (ادب التنصل)(١) البرجوازى او ادب الكتاب المأجورين حيث تصير أكثر حوادث الوجود ابتذالا فى حياة الانسان على حد قول سارتر ــ بمثابة رموز ، وحيث تفترس الاشياء الخيالية الأمور الواقعية .

وعلى الرغم من أن ســارتر لا يعتقد في رسالة لطبقة العمال ، ولا فى أنها تتمتع بفضل على غيرها فى حالتها ، فهى مؤلفة ، أى طبقة العمال فى رأيه ، من رجال عاديين وجائرين ، ويمكن أن يضلوا ، وغالبا ما يخدعون ، فانه لا يتردد مع كل ذلك من القول (بأن مصير الأدب مرتبط بمصير الطبقة العاملة (٢) كما لا يتردد فى الاعلان بأن مهمة الأدب كما يراها هي (تجلية العلاقات بين الوجود والعمل من ثنايا موقفنا التاريخي .) فهل المرء من صنع غيره ؟ أو من صنع نفسه ؟ وما العمل ؟ وما الغاية والوسائل فى مجتمع مبنى على العنف ؟ ان الأعمال الادبية المستوحاة من مثل هذه المهام لا يمكن أن تهدف الى اعجاب الغير ، ولكنها تغضب وتقلق ، وبما أنها ثمرة عـذاب وتساؤل . فاذا منحنا فيها النجاح لم تكن صنوف مسلاة ، بل مسائل تستغرق التفكير ، ولا يعرض فيها العالم كى (يُرى) بل كى (يُغير) . ولن يفقد بذلك شيئا ، هذا العالم العتيق البالي البغيض المريض بل سيكون أمره على نقيض ذلك) .

هذا ما يقوله سارتر ، واذا أنت تتبعت ماكتبه عن موقف الكتاب ، وعن تقسيمه لهم الى ثلاثة أجيال عرفت أن الجيل الثالث الذى بدأ عقب هزيمة فرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية كان من أهدافه الكشف عن زيف بعض الاتجاهات البرجوازية في الأدب ، ثم بيان ما للأدب من تأثير ايجابي فى توجيه التاريخ وتغييره باعتباره الممثل للضمير الحر فى مجتمع منتج . بل ان سارتر ليختتم هذا الفصل بحقيقة ثورية خطيرة عندما يقرر أن فرصة العالم فى النجاة محصورة فى الأدب .

واذن فهذه الاتجاهات الثورية الجديدة تزعم أن في أعماقها ثورة لا تهدف الى تبصيرنا بالعالم من حولنا فحسب ، بل تريد أن تتجاوز ذلك الى محاولة للتغيير ، واذا صح هذا الزعم فان دراستنا لألوان هذا الفكر سوف لا تكشف عن فهمنا لأشد مشاكل الانسان المعاصر عمقا بل سوف تبرز الى جانب ذلك ما يحاول هؤلاء أن يضيفوه من أبعاد جديدة للتغيير ، ولربط انتاجنا الأدبي بتطور فكرنا المعاصر وقيمه الجديدة .

وجدير بنا الآن بعد هذه المقدمات أن نعرض لأهم ما جاء فى كتابات هؤلاء من فكر ، محاولين

---

(١) ما الادب لسارتر ص ٢٠٨ وما بعدها

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٣

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٧

ادراك ما ينطوى عليه من المشاكل الروحية والفكرية لعصرنا الحاضر ، وما يمكن أن تضيفه من جديد حتى تكون على بينة مما يدور في عالمنا من أفكار قد يتأثر بها شبابنا وهم على غير علم بما ينفعهم منها أو ما يضر .

* كولن ويلسون ومشكلة الغريب :

لم يكد يمر صيف عام ١٩١٦ حتى كان اسم كولن ويلسون Colin Wilson على كل لسان يملأ أسماع الأدباء في شتى أنحاء الأرض ولم يكن قد جاوز الكاتب فى ذلك الوقت العام الرابع والعشرين من عمره ، ولكن كتابه المشهور (الغريب) أو (اللامنتمى) The Outsider الذى طبع سبع مرات فى الفترة ما بين مايو ويوليه سنة ١٩٥٦ كان قد جعل اسم هذا الكاتب الشاب يحتل ، ما بين عشية وضحاها ، مكانة لا تقل عن مكانة شيوخ فلاسفة العصر وأدبائه .

وليس يعنينا فى قليل أو كثير أن نتوغل فى الحديث عن الضجة الكبيرة التى أثارها هذا الكتاب عند صدوره ، ولا عن تعليقات الصحافة وكبار الكتاب والأدباء وانما الذى يعنينا حقيقة هو ما أثاره الكتاب من مشاكل تتصل بموضوعنا الذى نتحدث فيه ، وهو موضوع الغربة التى يعاني منها مفكرو هذا العصر ، ماكنهها ؟ وما الدوافع التى ساعدت فى ايجادها ثم ما السبيل الى التخلص منها أو تفاديها ؟

ان مشكلة الغربة قديمة فيما يبدو ، فهى وان كانت تأخذ شكل الظاهرة العامة عند البارزين من مفكرى هذا العصر ، وعلى الأخص من ظهر منهم بعد الحرب العالمية الأخيرة ، الا أن الغربة مرض تمتد جذوره الى أبعد من هذه الفترة ، مرض متصل بتصدع الذات أو انشقاقها نتيجة لعدم تواؤمها أو انسجامها مع المجتمع الذى تعيش فيه . واذا كانت المشكلة فى صميمها هى مشكلة الفرد الذى لايتلاءم مع المجتمع ، فلن تكون من هذه الناحية مشكلة جديدة بأى حال ، فان التصدع بين الذات والجماعة ظاهرة لاتتصل بعصر دون آخر . لقد عرفنا هذه الغربة فى أدب الواقعية القديمة التى يمثلها بلزاك وموباسان ، ورأيناها تتجه الى الكشف عن الشرور والآثام الكامنة فى النفس البشرية . ولايخفى على القارىء ماكتبة بلزاك فيماسماه بالكوميديا البشرية ، فقد جمع فيها مايقرب من مائة وخمسين قصة وجعلها فى مجموعات تحمل هذا الاسم الشهير اسم (الكوميديا البشرية) وفيها يصور الكاتب البخل والخسة والدناءة والوصولية والنفاق الى غير ذلك من أمراض اجتماعية وفيها كذلك تصوير لشخصية البطل الفرد المحطم المنعزل عن المجتمع . وقد هاجم جوركى هذا النوع من الأدب فقال :

(ان أهم موضوع يتناوله الأدب الأوربي وأدب روسيا فى القرن التاسع عشر هو الفرد ومعارضته للمجتمع والسلطة والطبيعة . وكانت وفرة الأساسات السلبية تحمل الفرد على مقاومة المجتمع ، لأن الفرد كان يشعر بأن المجتمع يسحقه وأن شيئا يحول دون نموه . ولكنه كان يفهم فهما سيئا أنه السبب فى الابتذال والاجرام اللذين يقوم عليهما المجتمع . وكان أدبنا حتى نشوب الثورة يرتكز على الرجل وما يصادفه من حوادث مثيرة تجعله يشعر أنه سجين حياته ، وانه غير نافع للمجتمع .

فكان يبحث عن مكان مريح فلا يجده . فيحز الألم فى نفسه ويتلاشى هذا الرجل اما فى صلح ذرى مع مجتمع يبغضه أو في تعاطى المخدرات والانتحار)(١) .

---

(١) مقدمة الشريد وقصص اخرى ـ لمكسيم جوركي

ولقد كان ستيوفسكى من اكثر كتاب روسيا امعانا فى تصوير هذه الحرب من نفسية الأفراد المعزولين أو المرضى أو المعذبين بشعورمريض نتيجة للنفس المظلمة المضطربة التي لاتجد نفسها راضية أو متوائمة مع المجتمع الذى تعيش فيه . فاذا انتقلنا الى أدباء وشعراء الرومانسية وجدناهم اكثر الناس تعبيرا عن معنى الغربة التيهى فى أساسها مشكلة اجتماعية تقوم على شعور الفرد بالانفصام عن مجتمعه . فكلنا يعلم أنالاديب الرومانسى أديب غريب قد بعدت الهوة بين ما يتوقعه ويأمل فيه ويترقبه ، وبين واقعهالمرير الأليم ، فهو من ثم أديب متطلع الى عالم آخر ، عالم من المثال يحقق فيه ولو عن طريقالأحلام والرؤى والخيالات ما لم يحققه في عالم الواقع . بل لعل الأديب الرومانسى هو أكثر الأدباء امعانا فى الشعور بمحن الحياة . والمبالغة فى الاحساس بها مما جعله يهرب من الواقع وينعزل ، لأنه لم يستطع أن يجد لذاته صورة فىمجتمعه فيصيبه الأسى والحزن والسأم .

اذن فالغربة بهذا المعنى الاجتماعى غربة قديمة تتصل بعصور أخرى غير عصرنا الحديث ، ولكن هل هذه الغربة التى صورنا من مظاهرها ماصورنا هي ذاتها الغربة التى حددها لنا كولن ويلسون فى كتابه (الغريب ؟) واذا لم تكن ، فما الفرق بين الغربة الرومانسية أو غربة القرن التاسع عشر وغربة القرن العشرين ؟

ان كولن ويلسون لم يتركنا حيارى ازاء هذا السؤال ، فقد أجاب هو بنفسه عليه عندما حدد لنا الفرق بين غربة الرومانسى وغربة الواقعيين المعاصرين . فالفرق عنده بين الغريب الرومانسى والغريب الواقعي الحديث هو أن الأول برغم حيرته وشكه وذهابه كل مذهب فى سبيل العثور على الحقيقة لم يفقد الايمان بها ، وعلى الرغم منالتصدع القائم بينه وبين مجتمعه لم ييأس اليأس التام من وجود الحقيقة . فهو وان طال بحثه عنها ، وتردده على بابها ، ومداومة البحث والتنقيب عنها ما يزال يتطلع اليها وكله أمل بما عساه ان يأتي به الغد القريب من نتائج قد تحقق له ما يسعى اليه . ومن ثم فان الغريب الرومانسى لا يجد الحقيقة ولكنه على يقين من وجودها . أما الغريب الواقعى فهو لا يفهم مايعنيه الناس بالحقيقة ، أو قل بتعبير آخر انه إنسان عاجز عن الايمان بوجودها . فالعالم فى رأيه مفتقد للحقيقة ، عالم زائف قائم على اللامعقول والفوضى ، وهذان وحدهما فى نظره هما الحقيقة .

واذا كان غرباء الرومانسية يرون من الحكمة أن نتغافل عن بعض مظاهر اللامعقول ، وأن نحاول تحقيق الانسجام والمواءمة مع عالم فى مجموعه يسوده النظام ، فان غرباء الواقعية الجديدة يرون أن من واجبهم مواجهة هذه الحقيقة على فظاعتها وبشاعتها ، لأنهم لا يستطيعون أن يعترفوا بغير الحقيقة ، وما دامت هذه هي الحقيقة فى نظرهم فلا بد من اعلانها والتحدث عنها فى غير مواربة .

هذا هو مجمل التمييز الذى أوضحه كولن ويلسون فى كتابه عن غربة الرومانسيين وغربة الواقعيين المحدثين . ويحاول ويلسون بعد ذلك أن يشرح ظاهرة الغربة ، ويكشف عن مقومات شخصية الغريب ، ويحدد لنا ملامحها فيعرض علينا صورة من صور هذا الغريب مأخوذة من شخصية بطل رواية « الجحيم » للكاتب الفرنسي هنرى باربوس Barbusse وهي رواية ظهرت فى أوائل هذا القرن . وشخصية بطل (الجحيم) هي شخصية تقارب فى مفهومها ومدلولها العام صورة الفريب الذى يعنيه كولن ويلسون .

وتقوم فكرة الرواية على أن رجلا قد ترك الريف الى المدينة . وعمل فى وظيفة فى أحد مصارف باريس . ويسكن حجرة فى أحد فنادق المدينة . وهو رجل متأمل مستبطن لأعماق

الذات ، راغب فى ادراك الحقائق ، وأن كان لا يؤمن كثيرا بالفلسفة وحقائقها ولا يعبأ بالدين . على أن الكاتب قد استطاع بطريقة محسوسة أن يضع لنا هذا البطل فى موقف يحدد لنا منه موقفه تجاه العالم ، وذلك عندما يقع فجأة على شعاع من الضوء يراه وقد انبعث اليه من الغرفة المجاورة ، فيقف على سريره ويكتشف أن هذا الضوء قد جاءه من ثقب من أعلى الحائط . فكان هذا الثقب بمثابة النافذة الصغيرة التى يطل منها هذا الرجل على العالم الحقيقي ، فأخذ يقف كل يوم على سريره وينظر من هذا الثقب ويشاهد ما يجرى بداخل الحجرة المجاورة له ، ويظل على هذه الحال يرقب ما يدور فى الحجرة المجاورة كل ليلة حتى مضى على ذلك شهر كامل . واستطاع من خلال هذه المدة أن يشاهد ما يثير غرائزه أحيانا من أوضاع جنسية لامرأة تتجرد من ثيابها ، الى مناظر أخرى تثير فى نفسه ألوانا من العواطف مختلفة ، فيها أحيانا الحنان والحب وذلك عندما يقع بصره على رؤية عاشقين يبث كل منهما الغرام لصاحبه ، الى غير ذلك من مشاهد ، على ان الذى يهمنا آخر الأمر أن كل هذا الذى وقع عليه بصره من خلال هذا الثقب هو في الحقيقة مناقض أشد التناقض لما يحدث فى العالم الخارجي . ندرك هذه الحقيقة الأخيرة عندما يلتقى هذا البطل فى آخر روايته بمؤلف يتحدث فى حفل عام عن رواية له ألفها وصادفت نجاحا، ويذكر هذا المؤلف انه قد استطاع بروايته ان يصور الانسان على حقيقته ، وأن يستخرج لنا كوامن النفس الانسانية ، وذلك حينما جعل شخصية من أشخاص روايته تثقب ثقبا فى حائط غرفته لتشاهد منه ما يقع في الغرفة المجاورة ، وبعد أن ينتهى المؤلف من عرض قصته على الحاضرين فى هذا الحفل يعجب الناس بروايته أيما اعجاب . ذلك لأنهم يرون فيها البراعة كل البراعة فى عرض للطبيعة البشرية من وجهة نظر واقعية . غير أن بطل (الجحيم) عندما يسمع تهليل الجمهور واعجابه بقصة هذا الرجل يصيبه النفور ، ويقف موقفا سلبيا ، فلا يبدى اعجابه ولا يشارك الجمهور حماسته ، ولا يرى معه أن فى هذه الرواية أى مظهر لصدق الحياة الانسانية.

فقد سبق له أن خبر بنفسه عن طريق تجربته طبيعة الانسان . وعرفها تمام المعرفة ، وأدرك الهوة السحيقة بين ما يخلعه الانسان على نفسه من مظهر خارجي وبين الحقيقة الكامنة فى أعماقه، وأحس أن طبيعة الحياة فى المجتمعات المتحضرة وما تفرضه من سلوك خاص تحجب عن الانسان حقيقته الأصلية ، ويحاول أن يخدع نفسه بالمظاهر السلوكية ، وبالفلسفة أو بالدين مقنعا كل مافى أعماق ذاته من نزعات وحشية ومن فوضى وكأنه كائن راض عاقل متحضر .

من هذه القصة التي كتبها (باربوس) والتى استعان بتحليلها كولن ويلسون يمكننا أن نتصور صورة الغريب عند ويلسون : انها صورة الانسان الذى أدرك للحظة ما أن كل مشاهد الحياة اليومية وأحداثها انما تخفى عن الانسان الحقيقة المرعبة التى هى زيف هذا العالم وفساده، وأن هذا الغريب متى ماوقعت عينه على الحقيقة تغيرت صورة الوجود فى نظره ، فأمسى وقد انشق على ذاته وفقد توازنه ، واذا بهذا العالم يفقد قيمته فى نظره .

يشبه موقف الغريب هذا موقف رجل يجلس فى دار من دور السينما يشاهد عرضا لرواية ما ، تمر أمام عينيه مشاهد الرواية ، الواحد تلو الآخر وهو مشغول بما يرى ، منصرف بوجدانه واحساسه الى ما يدور أمامه من أحداث ، واذا بالعرض يتوقف فجأة لعطل أصاب الجهاز ، واذا المشاهد التى تدور امام الرجل تتوقف ، واذا الرجل يجد نفسه يواجه الحقيقة مرة واحدة فيدرك أن ما كان يدور حوله ليس الحياة ، بل كان مجرد وهم من الأوهام . عندئذ يبدأ هذا الرجل فى مجابهة الحقيقة المؤلمة : حقيقة أن كل شيء كان خداعا ــ ان مثل هذا الموقف الذى يعانيه هذا الرجل هو بعينه الموقف الذى يعانيه الغريب عندما يكتشف فجأة أن كل ما حوله فى

هذا العالم باطل الأباطيل . من هنا تبدأ مشكلة الغريب ويبدأ يتساءل كيف يمكنه أن يقبل الحياة التى قبلها غيره مع علمه بأنها حياة غير حقيقية .

وهنا يتفرع سؤال آخر . ماذا يمكنه ان يصنع بحياة لا معنى لها ولا حقيقة من ورائها ؟ واذا كان هذا هو السؤال الذى يسأله الغريب لنفسه ، فماذا فعل ويلسون فى كتابه للاجابة على هذا السؤال ؟ وكيف تخلص من غربته وهو على هذه الحال من التشاؤم وعدم اليقين ؟ هل رفض الوجود رفضا مطلقا ؟ لكي يجيب ويلسون على هذه الأسئلة بدأ يستعرض جملة أشياء ، فعرض علينا أولا آراء نيتشه فى هذه القضية . فبعد أن كفر نيتشه بالفلسفة القائمة على العقل والعقل وحده ، والتى سادت المذاهب الاوربية فى عصره ، وبعد أن رفض فكرة تأليه العقل ، اشفاقا مما عساه أن يؤدى اليه هذا التأليه من فصل الفكر عن الحياة . بعد أن أنكر نيتشه كل هذا دعا الى فكرة الانسان الأعلى التي تدعو الى ضرورة العمل على خلق ارادة قوية تدفع بالفرد الى حياة أكثر فاعلية ونشاطا وحيوية ، على أن يسخر الانسان فى سبيل ذلك كل طاقاته الجسمية والعقلية والعاطفية . وجاءت فلسفة نيتشه هذه نتيجة للثورة على الفوضى والفساد الذى ينتشر افقيا فيشمل جميع نواحى الحياة البرجوازية القائمة على سياسة انصاف الحلول . فأنها في أساسها فلسفة تنهض على كفر بالواقع ثم التماس الحل فى تصور ديني لا يقف العقل فيه منفردا ، وانما تشاركه عاطفة وارادة تسعيان الى تحقيق حياة اكثر خصوبة وأكثر غنى للانسان .

وبعد أن ينتهى ويلسون من عرض أفكار نيتشه ينتقل الى ما حاوله دستيوفسكى في انقاذ الغريب مما يعانيه حين يرى نفسه وجها لوجه امام الشر الكامن فى أعماق النفس ، والذى يصيب الانسان برعب هائل حين يراه . لقد عبر دستيوفسكى في قصة (الاخوة كرامازوف) عن صورة هذا الشر وشغلته فكرة الألم والشقاء التي يعاني منها انسان هذه الأرض . فقد ابرز لنا صورة مرضين هما قسوة الانسان السادية ونقيضها مازوكية المخلوق العفن الفاسد الذى يستمتع بعذابه . وليس خافيا عن دستيوفسكى شغفه بتصوير هذين الجانبين من الالم والعذاب فى النفس الانسانية . وكان من أبرز شخوصه الأذلاء المرضى شخصية ايفان كراما تزوف الذى رفض قبول العالم لما فيه من قسوة وألم ، وقد حاول ايفان أن يحلل العالم ، وأن ينتهى فى تحليله لهذا العالم الى أن فكرة الألم فكرة مستبدة بهذا الكون ومتغلغلة فى أعماقه ، ومن العسير استئصالها . ومن ثم فهو ألم سرمدى لا ينتهى . على أن دستيوفسكى لا يوافق على هذا التحليل المبنى على العقل وحده ، ولا يعتقد أن الموقف العقلى بقادر — اذا عمل منفردا — على بلوغ الحقيقة وراء هذا العالم . فان رؤية الالم وحده مسألة تعتمد على العقل وينقصها الايمان . ويوافقه ويلسون على هذه النتيجة غير أن ويلسون مع ايمانه بما دعا اليه نيتشه ودستيوفسكى من ضرورة التوفيق بين الفكر والارادة والعاطفة والقوى الجسمية جميعا ، وايجاد الوحدة بين كل هذه العناصر فانه ما يزال يرى أن مشكلة الغريب تنحصر فى افتقاره لهذه الوحدة . ونعود للسؤال من جديد ، ماذا يمكن للغريب أن يفعل اذا كان تفكيره عقليا صرفا ؟ تلك هى المشكلة العويصة التى تجابه الغريب .

على أن تحديد الغريب لمشكلته على هذه الصورة قد مهد السبيل أمامه لحصر ما يحتاج اليه من وسائل الخلاص . انها اذن مشكلة الانسان العاقل الذى فقد ايمانه بالله ولم يجد ما يعوضه عن هذا النقص . انها أزمة العقل المسيطر على انسان فأضعف العقل الصرف مركز الاشعاع العاطفى فى الانسان وهو العقيدة الدينية . من أجل هذا نادى ويلسون بضرورة تنمية ملكة الرؤيا والكشف الصوفى عن طريق الارادة . ذلك أن العقل الحديث يشك فى امكان حدوث هذه الرؤى الا اذا كانت شيئا صادرا عن الارادة . ومن ثم فان الرؤيا عند ويلسون ليست رؤيا القديسين

والأنبياء ، أو ليست هى الرؤيا التى تحدث لانسان كشف عنه الغطاء ، وانما هى الرؤيا التى تخلقها الارادة خلقا . وفى مقدور الارادة اذا قويت أن تصبح عاملا حيويا قادرا على احداث الرؤى . من هنا يتضح لنا كيف استطاع ويلسون أن يلتقط من نيتشه ركنا هاما من أركان فلسفته وهى ضرورة تحول الفرد الى قوة دافعة وارادة خارقة تمكنه من تحقيق ما خفى من امكاناته . ومن ثم يصبح لوجود الفرد معنى أو طعم .

من أجل هذا دعا ويلسون الى تطوير الارادة وتنميتها وبالتالي تطوير ملكة الرؤى وتنشيطها . وهو هنا يتفق مع ما دعا اليه بعض المتصوفة الانجليز ، وما تدعو اليه الفلسفة الهندية . وما انتهى اليه المتصوف اليوناني الحديث جوردجيف . Gurdjieff ويحاول فى نهاية كتابه أن يدرس لنا مجمل أفكار هؤلاء المتصوفة واحدا بعد الآخر وهو فى عرضه لهذه الأفكار يكشف لنا عن السبل التى تمكن الانسان من تنمية ملكة الرؤيا عنده . فليس الانسان بقادر على أن يجلو عن نفسه ما يعتريه من صدأ أو ما يغلف احساسه من سماكة الا اذا ظفر بشيء من السلام النفسي والهدوء الروحي ، فالذى يحجب عن الانسان هذا القدر من الصفاء ليس الا ما يغرق به نفسه من مشاغل ترتبط بالحياة اليومية المادية، ومن أمور تتصل بالسعى للرزق ، وما يتطلبه بقاؤها من الخوض فى غمار الحياة العملية .

ومع ايمان ويلسون بأن هذه الأمور مسائل ضرورية بالنسبة لحياة الانسان على الارض ، الا أنه يوافق على ما يدعو اليه وليم بليك وغيره من المتصوفين من أن التأمل الروحى قد يؤلف بين الانسان والوجود . ان مثل هذا التأمل قادر على أن يحرر العقل من سلطان المادة ويجعله ينمو مع ما ينمو حوله من عناصر الطبيعة . وعندئذ سوف يكون لكل شيء معنى روحي ، فالأرض والماء والنور والثمار والأزهار لن تصبح في هذه الحالة مجرد ظاهرات طبيعية يستفيد منها الانسان حتى اذا بطل نفعها بطل التفكير فيها ، ولكنها كما تقول الفلسفة الهندية تصبح أشياء ضرورية فى تحقيق الوحدة بين الانسان والوجود ، بل وفى تحقيق معنى الكمال . فكما أن كل نغمة من نغمات السيمفونية ضرورية لبلوغ كمالها فكذلك كل ظاهرة من هذه الظاهرات الطبيعية ضرورية للوصول الى هذه الوحدة . فقد أدركت الفلسفة الهندية بنظرتها الى الطبيعة أن حقيقة هذا العالم موضوع بالغ الاهمية يدعونا الى أن ننشىء علاقة واعية بيننا وبين كل شيء فيه ، والا تكون صلتنا به مجرد صلة الاستطلاع العلمى أو المنفعة المادية . واذا كان انسان العصر الحديث أو قل المدنية الحديثة يوجه تيار فكر ويركزه نحو حياته الخاصة وما تدر عليه من ربح أو خسارة ، ويترك ما عدا هذا من مظاهر الحياة فلا يشغل نفسه بشيء منها وعلى الأخص هذا الجانب الروحى ، فان مثل هذا جدير بأن يولد بدوره انفصالا غير طبيعى بين الانسان والوجود . (١)

وهكذا ينتهي ويلسون بعد عرضه لأفكار المتصوفة الى أن فكرة الخلاص من محنة الغربة التي أحسن عرضها فى كتابه انما هى رهينة بتنمية ملكة الرؤى والكشف الصوفية ، وأن وصول الانسان الى لحظات الكشف هذه تحرره **أولا** من التفكير العقلى المجرد الذى أثبت أنه غير قادر وحده على ادراك أى معنى حقيقى وراء هذا العالم ، وسوف تساعده **ثانيا** على أن تتفتح أمامه مصادر أخرى لمتع كثيرة فى الحياة ، لم يكن تفكيره المادى الصرف يمكنه من الاستعانة بها . فاذا أضفت الى هذا أن مثل هذه اللحظات الصوفية سوف تسد حاجة عاطفية كانت تنقص الغريب نتيجة ضعف عقيدته الدينية أمكننا أن ندرك الى أى حد كانت أزمة الغريب أزمة فقدان للايمان ، يظل فيها على حال من القلق والتململ والعذاب حتى يظهر شيء يشبع عنده عاطفته الدينية

(١) اقرأ الفصل الذى كتبه طاغور عن الفرد والعالم فى كتاب ((سادهانا))

المفقودة ، عندئذ سوف لا تبقى النظرة الى الشر هى الغالبة على تفكير الغريب ، وبالتالى لن يكون الاهتمام بمشكلة الشر ، والبحث الملح عن مبررات هذا الشر هى الشيء الوحيد الذى يملأ على الغريب حياته ، اذ سوف يعود اليه آخر المطاف شيءمن الاطمئنان وشيء من الثقة بأن بقية من الخير ما تزال فى العالم .

وبعد فهل ثمة من حقيقة يريد أن يثبتها ويلسون بعد هذا العرض المفصل لمشكلة الغريب ؟ واذا كانت فكرة الخلاص هذه هى نهاية المطاف فما الذى يريد بنا الكاتب أن ندركه فى النهاية؟ هل استطاع الكاتب أن يثبت على حد قوله :(أنهمن الممكن استنباط موقف دينى استنباطا منطقيا بحتا من موقف فلسفى ، وأن الايمان ليس شرطا أساسيا من شروط الدين .) (١)

ان كل ما نستطيع أن نحدده من اسس لفكرة الخلاص هذه يمكن تلخيصه فى الآتى :

أولا : أن ويلسون لا يعتقد أن الاعتماد على التفكير العقلى المجرد بقادر على حل مشكلة الغريب ، فان ثمة امكانيات أخرى فى الانسان لابد من استغلالها وتطورها للكشف عن مبررات الشر الذى حاق بالبشرية والذى هو فى الحقيقة سر من أسرار أزمة الغريب الكبرى ، وأن هذه الامكانيات تنحصر فى قدرة الانسان على الاستفادة من قوى ثلاث ذكرها نيتشه وأيدها ويلسون بكل اهتمام هى قوة الارادة وقوة العقل وقوة العاطفة . وان ايجاد الوحدة بين هذه القوى هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق التوازن النفسي أو التكامل النفسى عند الغريب .

ثانيا : أن الغريب الذى ضعفت عنده العقيدة الدينية نتيجة لسيطرة التفكير العقلى الصرف الذى هو ظاهرة عامة فى حياتنا المعاصرة ، بحاجة ماسة الى بديل ليشبع عنده العاطفة الدينية ، ويجد عندها الملاذ الذى يبحث عنه . على أن الموقف الدينى الذى انتهى اليه ويلسون ليس منبثقا — كما أوضحنا سالفا — من ايمانه بالله وباليوم الآخر وبالثواب والعقاب ، وانما هو يعتمد فى المقام الاول على فكرة الخلاص وتحرير الانسان من معتقدات وهمية،وعلى الأخص فكرة الخطيئة الأولى التي تسيطر على الانسان المسيحى والتي تقف حائلا بينه وبين رؤية الحقيقة . واذن فليس أمام ويلسون فيما انتهى اليه من موقف ديني الا الاعتماد على تدريب قوى الانسان حتى ينتهى الى نوع من الرؤى النابع عن الارادة يكشف بعضجوانب الخير فى الوجود ، ومن ثم يحقق له حياة أكثر غنى وأكثر سعادة .

العبث والتمرد واللامعقول عند الوجوديين :

ليس من شك فى أننا نستعرض ونحن نقرأ كتاب الغريب لكولن ويلسون كثيرا من الأفكار والفلسفات والآراء التى نراها شائعة عند الوجوديين منذ ظهر المذهب فى كتابات الفيلسوف الدنماركى كير كجارد الى ما انتهى اليه المذهب عند الكاتب الفرنسي المشهور جان بول سارتر .

ان مشكلة الغريب ذاتها مشكلة وجودية . بل ان الفلسفة الوجودية تبدأ عادة من موقف يشبه موقف الغريب تماما . ذلك أن نقطة البدء عند الوجوديين هى صدمة من الانفعال تهز الانسان فجأة عندما يدرك أن الحياة لا معنى لها .

وعندما يستغرق الانسان هذا الاحساس المفاجيء يشعر بغربته عن هذا العالم . بل ان

(١) راجع عرض ونقد كتاب الغريب ، د . مصطفى بدوى مجلة الآداب عدد ١٩٥٨ مطبعة جامعة الاسكندرية .

كلمة الغربة نفسها اصطلاح عند الوجوديين ، يتردد في كتاباتهم فقد كتب ألبير كامى (١٩١٣ ـ ١٩٦٠) تحت عنوان (رؤية غربة العالم) يقول :

(لئن كانت الطبيعة مألوفة لدينا ، فذلك لاننا نرسم على سطحها تخطيطات عاداتنا . وأننا لسنا في اتصال معها ، بل مع الأفكار والرغبات التى نلقيها عليها . ان في ادراك الطبيعة كشفا لما هو من قماش آخر غير الوعى البشرى . ان العالم برى ، اذ ذاك ، كثيفا وغريبا : درجة أقل ، وتبرز الغرابة : أن يدرك أحدنا أن العالم (كثيف) ، ويشعر الى أى حد يبدو حجر ما غريبا ، وبأية قوة تستطيع الطبيعة أو منظر ما أن ينكرانا . ان في أعماق كل جمال يرقد شيء لا انساني . وهذه الروابى ، وعذوبة السماء، وأشكال الاشجار هذه ، هاهى ذى كلها في اللحظة نفسها تفقد المعنى الوهمى الذى كنا نلبسها اياه ، ونصبح منذ الآن ابعد من حبة ضائعة . وهكذا تعود الينا عبر ملايين السنين عداوة العالم البدائية ، ففى لحظة واحدة ، نكف عن أن نفهمه ، لأننا طوال قرون لم نفهم منه الا الوجوه والرسوم التى كنا نكسبه اياها مقدما ، ولان القوى تنقصنا بعد الآن لاستعمال هذه الحيلة .

ان العالم يفلت منا ، فلا ندركه ، لانه يعود كما كان ، وهذه الزينات التى قنعتها العادة تعود كما كانت . انها تبتعد عنا . . . شيء واحد : كثافة العالم هذه وغرابته ذلك هو العبث) (١)

ان انعدام المعنى في الحياة ، والذى يقرره ألبير كامى في هذه السطور السابقة ، منشأه في الحقيقة تلك الغربة التي تحدث عنها كولن ويلسون . بل انهما معا ليعتقدان أن هذا الشعور باللامعنى للحياة هو نقطة البدء التي منها يبدأ الغريب والوجودى مرحلة المجابهة ، مجابهة الواقع الأليم ،التي سوف يقف فيها وجها لوجه أمام حقيقة مرعبة يدرك عندها المرء كما يقول سارتر أنه (محكوم عليه بالحرية) وفى هذه اللحظة يبدأ العمل الذى قد يكون مرا وأليما ، ولكنه الوسيلة الوحيدة لحل مشكلة جديدة لم تكن في الحسبان ، أو بمعنى آخر لم تكن ظاهرة لعين الغريب أو الوجودى . ذلك لأننا كما يقول كامى نرسم على سطح الحياة تخطيطات عاداتنا . وهذا الالتقاء بين الانسان وبين حقيقة ذاته أو حقيقة العالم من حوله هى ما يسميها الوجودى بلحظة خروجه وخروج الأشياء من الغموض . (٢)

اذن فالقرابة وثيقة جدا بين الغربة التى رأيناها عند ويلسون وبين الغربة التى يحسها الوجودى . والفرق بين ويلسون وغيره من أصحاب المذهب الوجودى ليس الا في الدراسة التفصيلية أو التحليلية للمشكلة نفسها ، كما يكمن الفرق كذلك فى النتيجة التى ينتهى اليها كل مفكر من هؤلاء . فقد يختلف ما انتهى اليه ألبير كامى مع ما انتهى اليه كولن ويلسون ، وقد يختلف كل منهما مع ما وصل اليه سارتر ، وقد يختلف الجميع عما دعا اليه كيركجارد أبو الوجوديين . ولكن ذلك كله لا ينفى وجود الشبه الكبير في الأسس والأفكار التي قامت عليها اتجاهات هؤلاء جميعا .

ولعل من الدلائل الواضحة على وجود هذه الأسس المشتركة بين هؤلاء المفكرين ان شخصية (الغريب) نفسها كانت موضوعا لقصة كتبها ألبير كامى وصدرت عام ١٩٤٢ أى قبل ظهور كتاب (الغريب) لويلسون بأربعة عشر عاما ، بل من الذى يشك فى ان ما جاء فى قصة الغريب لالبير

---

(١) كامى والتمرد تاليف روبير دى لوبيه ترجمة د . سهيل ادريس ص ١٢ ، ١٣ ، العبث لكامي ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢) الغثيان لسارتر ترجمة سهيل ادريس ص ٢٥

كامى ما هو الا تأكيد وترديد لما جاء فى قصة (الغثيان) لسارتر والتى ظهرت عام ١٩٣٨ . ففى الغثيان ما فى الغريب من رغبة فى انكار كل قيمة للحيـاة ، وفى كل منهمـا هذا الاحساس بالقلق والنفور والتصدع القائم بين الفرد والمجتمع ، وفى شعور الانسان فجأة بأنه غريب ، وبأنه يشرب نفسه دون أن يكون ظمآن، ومن هنا يأتيه الاحساس بالغثيان . ان (انطون روكتان) بطل قصـة الغثيان يقف على شاطىء البحر يلتقط واحدة من الحصى التى حواله لكى يلقى بها فى البحر ، وعندما ينظر الى الحصاة يتولاه رعب شديد ، فيرمى الحصاة بعيدا ، ويهرب بعيدا ، وبعدها تتتابع عليه التجارب التى من هذا القبيل. وفى تتابع هذه التجارب تعترضه موضوعات غريبة لا يستطيع ازاءها أن يقرر ما اذا كانت هذه الموضوعات ثابتة فى حقيقتها أم متغيرة . فقد كان ينظر الى وجهه فى المرآة ، وفجأة يرى هذا الوجه وكأنه وجه سمكة ويسترسل هذا الرجل فى اكتشافاته يقول :

(اننى أستند بكل ثقلى على حافة الخزف ، وادنى وجهى من المرآة حتى لالمسـها وتختفى العينان والانف والفم ، ولا يبقى ما هو بشرى قط. تجعدات سمراء عند كل جـانب من انتفـاخ الشفتين المحموم ، وتشققات ، جثوات ، ان زغبا حريريا أبيض يركض على منحدرات الخديـن الكبيرة ، وشعرتين تخرجان من المنخرين ، انها خارطة جيولوجية بارزة الخطوط .

وبالرغم من كل ذلك فان هذا العالم القمرى مألوف عندى . أنا لا أستطيع القـول انـى (أتعرف) الى تفاصيله ، ولكن مجموعه يعطينى انطباعا لما (سـبقت رؤيته) يعود على بالخدر ، فانسل على مهل فى النوم ...

أود ان أستعيد السيطرة على نفسى : وان احساسا حيا وحاسما كفيل أن يحررنى . ومـا أيقظنى فجأة ، هو أنى أضعت التوازن ، فاذا بي أجد نفسى راكبا كرسيـا وأنا مـا أزال مصابـا بالدوار . هل يبذل سائر الرجال مثل هذه الشقة ليحكموا على وجوههم ؟ يخيل الى أنـى أرى وجهى كما أحس جسدى ، باحساس عضوى أصم .

واذ ذاك اصابنى (الغثيان) فتداعيت للسقوط على المقعد الصغير . ولم أكن أعرف أين كنت . وكنت ارى الالوان تدور حولى على مهل . وكانت بى رغبة للتقيؤ .. وهكذا منذ ذلك الحين ، لم يتركني الغثيان ، انه يستولى على) (١) .

أليس هذا الاكتشـاف المرعب الذى ينتهى اليه انطون روكنتان عند سارتر والذى يتلخص في ادراك رتابة الأشياء وماديتها وبالتالي انكارها والتشكك فى قيمتها ! أليس هذا هو ذاته مانراه في (اسطورة سيزيف) لألبير كامى ، وفي (مشهد يوم الاحد) الذى يصوره مرسو بطل قصة الغريب لكامى ؟

ففى اسطورة سيزيف يلح كامى بصورة خاصة على (رؤية الآلى) ، فان بضعة أسطر شديدة الايجاز فى الايحاء ، تحمل قوة ما كان قد شوهد واحس بصورة شخصية : نهوض ، ترام ، أربع ساعات فى المكتب، غداء ،ترام ، اربع ساعات عمل ، نوم . الاثنين الثلاثاء الأربعاء ، الخميس ، الجمعة ، السبت على النمط نفسه وهذه الطريقة تسلك بسهولة وراحة معظم الوقت .

---

(١) انظر الغثيان ترجمة سهيل ادريس ص ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ و سارتر المفكر العقلي الرومانسي تأليف ايريس مودوخ وترجمة شاكر النابلسي ص ١٠ ، ١١ وما بعدهما

وتقابل النمط الخارجي للحياة اليومية آليةحركاتنا ، ان اللامعنى ليس هو فقط خارجنا ، بل هو فى داخلنا : (ان البشر يفرزون اللابشرى . ففى بعض ساعات الصفاء ، يجعل المظهر الآلى لحركاتهم – تشخيصهم الايمائى الفارغ من المعنى – كل ما يكتنفهم بليدا سخيفا . رجل يتكلم فى التليفون خلف بابزجاجيفلا يسمع صوته ،ولكنيرىتشخيصه الايمائيالذى لا معنى له، فيتساءل المرء لماذا تراه يعيش (كل ذلك معاش براحةوسهولة ، الى اليوم الذى يبعث فيه حسالعبث العرضى الضيق والاضطراب) (١) .

أما في (رواية الغريب) فيصور مرسو البطل مشهد يوم الأحد وما فيه من رتابة وآلية فيقول :

(وهناك كان مشهد يوم الأحد ، ان الناس فى الطريق الى دور السينما : (رويدا رويدا ، اصبحت الطريق خالية بعدهم . واظن ان الافلامكلها قد بدأت آنذاك ولم يبق فى الشارع الا اصحاب الحوانيت والقطط . كانت السماءصافية ولكن لا تلألؤ فيها .

واخرج بائع التبغ ، على الرصيف المقابل كرسيا اقتعدها وهو يعتمد بذراعيه على ظهرها .

وكانت حافلات الترام غاصة بالركاب منذدقائق ، خالية تقريبا الآن . وفى المقهى الصغير ، عند بيارو ، الى جانب بائع التبغ ، كان الصبىيكنس النشارة فى القاعة الخالية . لقد كان يوم احد حقا .

وادرت كرسيَّ ووضعته على غرار بائع التبغ لأني رأيت ذلك أوفر راحة . ودخنت سيجارتين، ودخلت لآخذ قطعة من الشكولاته وعدت لآكلها ازاء النافذة . وبعد ذلك بقليل اربدت السماء وحسبت أننا سنواجه عاصفة صيفية . ولكنها ما لبثت أن انقشعت . على أن مرور الغيوم خلف فى الشارع مايشبه وعدا بالمطر زاد فى ظلامه ،وظللت وقتا طويلا أنظر الى السماء . . . الخ) (٢)

ألست ترىفي هذا العرض لما يجرىلشخصمرسو ، ولما يدور حوله ، ولما يقع تحت حسه نوعا من الوعى الذى قد اتحد بسلسلة الأحداثاليومية الصغيرة ؟ ثم أليس نوعا من الوعى الذى يغمره الاحساس بالعجز والجمود والملل : أكل وشرب ونوم وتدخين ، وأيام تتوالى وكأن كلا منها صحيفة تقرؤها حتى اذا انتهيت منها وطويتهاانتقلت الى صحيفة اخرى تتردد فيها نفس الكلمات والحروف والعبارات حتى لكأنك تعيشيوما واحدا متكررا رتيبا . . . وهكذا تمضى حياة مرسو: شيء لا معنى له . تلك هى الفكرةالأساسية للقصة كلها ، ان الحياة تجرى عمياء آلية . منسوجة من ترديد أبدى للحركات والأحداث اليومية، والأفكار الصغيرة والأحاسيس الفجة

أليس هذا التصوير الذى نراه لمشهد يوم الأحد في رواية الغريب لكامي وهو ذاته ما نراه في تصوير انطون روكنتان بطل رواية الغثيان للحصىالتى يرميها فى البحر وللملامح وجهه التى يراها في المرآة ؟ ثم أليس في أسطورة سيزيف من الشعور بالسأم والملل وانعدام المعنى فى الحياة ما فى كل من المشهدين السابقين ؟

هذه الخطوط المشتركة عند المعاصرين من أصحاب المذهب الوجودى قد تشير الى أنالاصول الأولى واحدة ، لكن النتائج من غير شك مختلفة على الأقل في الطريقة التي يجب على كل منهم أن يعيش بها فلسفته .

---

(١) كامي والتمرد ص ١٠ ، ١١

(٢) كامي والتمرد ص ٦٩ ، ٧٠

كلمة وجود

واذا كان لنا أن نتتبع مجمل هذا المذهب وما فيه من نيارات وما يدعو اليه من فلسفات أو أفكار فلا بد لنا من الرجوع الى اصل كلمة وجود لنعرف من اين جاءت وماذا كانت تعنى عند بداية استعمالها . يقول يسبرز وهو أحد اتباع (كير كيجارد) ومن طائفة الوجوديين المؤمنين : (ان كلمة وجود هي أحد مرادفات كلمة واقع بيد انها قد اتخذت وجها جديدا بفضل التوكيد الذى أكده عليها كيركجارد فأصبحت تدل على ما أنا اياه بصورة أساسية فى نظر ذاتى) (١) .

ويقول يسبرز أيضا : (ليست كلمة وجود الا اشارة غايتها ان توجهنى نحو هذا اليقين ، الذى ليس يقينا عقليا ، ولا معرفة موضوعية ، بل نحو هذا الوجود الذى لا يمكن لأى شخص أن يؤكده لذاته ولا لذوات الآخرين) (٢) .

ويتضح من النصين السابقين ان كلمة وجود التي أكد عليها كيركجارد بقوة أكبر من أى فيلسوف آخر ، والذى يمكن لنا ان نعزو اليه فضل اختيارها اختيارا خاصا وتوجيه مدلولها نحو مذهب معين فى التفكير . نقول يتضح لنا من هذين النصين أن كلمة وجود انما تتجه أولا الى (ما انا اياه فى نظر ذاتى) ومن ثم لا يكون الوجود هو كينونة الشىء بالفعل فى هذا العالم فحسب ، وانما هو أن تتولى الذات صيرورة نفسها الى الصورة التي تريد . أو بمعنى آخر أن يتولى الانسان خلق اعماله وتحديد صفاته وماهيته او صورته بنفسه على ضوء مايفعله مدفوعا باختياره الارادى الحر النابع من ذاته والذى لا يفرض عليه من الخارج .

على أن فى الاقتباسين السابقين اشارة مهمة تثير انتباهنا الى ما تتضمنه كلمة وجود بالاضافة الى مالا حظناه . فقد ذكر (يسبرز) في عبارته الأخيرة أن (كلمة وجود اشارة غايتها ان توجه الانسان نحو اليقين الذى ليس يقينا عقليا ، ولا معرفة موضوعية بل نحو هذا الوجود الذى لا يمكن لأى شخص أن يؤكده لذاته بالذات ولا لذوات الآخرين) .

وفي هذه العبارة الأخيرة مضمون آخر غير الذى ذكرناه فى تفسيرنا السابق لكلمة وجود اذ تضيف هذه الكلمات موقفا جديدا هو وصول الانسان الوجودى الى دوائر الايمان العليا .

الوجوديون المؤمنون :

وهذه الاضافة الجديدة تتعلق بالوجوديين المؤمنين الذين من زعمائهم كيركجارد وكارل يسبرز وجبرائيل مارسيل أكثر مما تتعلق بالوجوديين الملحدين الذين من زعمائهم هيدجر وجان بول سارتر وألبير كامى وسيمون دى بوفوار .

ولقد تأثر كير كجارد ويسبرز فى فكرة تحقيق وجود الانسان أمام الله بما قاله لوثر في شرحه على (رسالة الى الرومانيين) من أننا نصلى من أجل ذواتنا وأن علاقتنا بالله لا تقوم فى دائرة العقل ، وانما فى رابطة شخصية غير عقلية (٣) .

من هنا أخذ كير كجارد فكرته عن الايمان (اذ أن حقيقة الايمان عندى ليست أمرا يقينيا

---

(١) الفلسفة الوجودية تاليف جان فال ترجمة تيسير شيخ الارض ص ٦٠

(٢) الفلسفة الوجودية ص ٥٨

(٣) المرجع السابق ص ٥٩

قط ، بل هو فى صراع مع عدم الايمان بصورةدائمة) وهذه الفكرة بالذات سوف تجدها لدى يسبرز ، ان الايمان أمر مقلق ، وفي صراع دائم مع ذاته (١) .

ولقد كان(لوثر)يرىانالشعور بالاثم أو الشعور بالخطيئة هو السبيل الى الايمانأو الى الوصول الى ما يسمى بدوائر الايمان العليا . وبمعنى اخرينبغى للانسان ان يمر بعذاب الضمير ، فان عذاب الضمير الناجم عن الشعور بالخطيئة هو الذىيحقق ما يسمى (بالوجود أمام الله) فان الانسان يجد نفسه حقا امام الله لاول مرة ، عن طريقشعورة بالهوة التى تفصله عنه بالذات .

هذا ما قاله (لوثر) وما تبعه كير كجارد . ولكى نرتب فكرة الوجود عند كير كجارد ونتتبعها فى تسلسلها الذى سارت فيه نلاحظ أولا أن الوجــود غير قابل للتحديد ، وأنه يستعصى على المعرفة الموضوعية (فما من شيء يمكن الاعتمادعليه لتفسير وجودى) . وتبعه فى ذلك يسبرز اذ يقول (اننا لا نستطيع أن نتكلم الا عن الوجود الماضي ، أى عن الوجود الذى أصبح موضوعا ؛ فالوجود يتلاشى اذا لاحظناه) (٢) .

وفي هذه النقطة يخالف كير كجارد ما دعا اليه هيجل الفيلسوف الألماني الذى زعم أن الوجود لا يتعارض مع المنطق ، والذى كون فلسفة تفسر الوجود تفسيرا عقليا،فلم يجد كيركجارد فيتفسير هيجل الا فلسفة سطحية ، وهو يرفض أن يصلالى الوجود عن طريق اى مذهب فلسفى ، بل لقد ذهب الى أبعد من هذا عندما قال (انك تلغينى اذا وضـــعتني في أى نظام أو مذهب فلسفى ، فلست رمزا رياضيا وانما أنا موجود حي) (٣) .

كذلك هاجم كير كجارد الفكر الديكارتي الذى يعرف النفس عــن طريق النظــر العقلى فليست الذات أو الأنانية عند كير كجارد متجهة نحو ما يمكن أن يعرفه الجميع ، وانما الشاعر بالوجود هو المفكر الذاتى الذى يظل فى علاقــةدائمة مع ذاته بل وفى بلبال حول هذه الذات .

ثانيا : لكى يصل الانسان الى معرفة ذاتهبذاته يحتاج الى ارادة وهوى ، وبمعنى آخــر الانسان الذى لا ينظر الى ذاتــه كمعطى مــنالمعطيات بل كانسان ويجب عليه ان يخلق نفسه بنفسه ، محتاج الى قوتين هامتين هما : الارادةوالهوى . وكلمة الهوى الأخيرة هي التي نتولد عند الانسان الوجودى من رؤيته للتناقض بينالمتناهي والامتناهى ، كما تتولد من عدم اليقين . أو بعبارة أخرى أن الانسان عندما ينظر الى التناقض بين الذات الصغرى والذات الكبرى سوف يتولد لديه هذا الهوى الذى يجعله دائما فى بحثعن ذاته .

ثالثا : لكى يصل الانسان الوجودى الى مقام الله لا بد أن يمر بتجربة قاسية ، لا بد أن يمر بحالة الشعور بالاثم ، والشعور بالاثم هــو في الحقيقة شعور بأنه أمام الله ، واذن فمن طريق الاثم يدخل في الحياة الدينية وبالتالي يقف أمام الله .

ومن هنا نلاحــظ التشابه بين كيركجارد ونيتشــه ، فان فلسفة كل منهما تبدأ من مــوقف الانسان الغريب الذى يحاول اكتشاف نفسه عنطريق خوض تجربة قاسية يجابه فيها غرابــة هذا العالم ، ويستعين فى الخلاص منها بتنمية قوتين هامتين فى الانسان هما الارادة والهوى عند

---

(١) المرجع السابق ص ٦٠

(٢) الفلسفة الوجودية ص ٦٢

(٣) المرجع السابق ص ٦٣

كيركجارد أو الارادة والعاطفة عند نيتشه . على أن كيركجارد كان عميق الدين الى جانب ذلك كله ، وكان يرى أنه من الممكن للانسان أن يعرف (المطلق) أو أن يكون على صلة به بشدة هذا الهوى وهذه الارادة . هذه هى مجمل الفكرة التى تقوم عليها فلسفة الوجوديين المؤمنين وعلى رأسهم كيركجارد .

* الوجوديون الملحدون :

أما الوجوديون الملحدون الذين لا يؤمنون بوجود اله ، والذين من زعمائهم جان بول سارتر ، وألبير كامى ، وسيمون دى بوفوار فان فلسفتهم تقوم على نفس الأساس الذى قامت قليه فلسفة كير كجارد . فاذا رجعنا الى القسم الأول من تفسير كلمة الوجود والتي قلنا فيها : ان الوجود ليس كينونة الشيء بالفعل فى هذا العالم فحسب ، وانما هو أن تتولى الذات صيرورة نفسها الى الصورة التي تريد ، أو بمعنى آخر أن يتولى الانسان خلق أعماله ، وتحديد صفاته وماهيته أو صورته بنفسه ، على ضوء ما يفعله ، مدفوعا باختياره الارادى الحر النابع من ذاته والذى لا يفرض عليه من الخارج . نقول : اذا رجعنا الى هذا التعريف نجد أنه الأساس لفلسفة الوجوديين الملحدين تماما كما كان أساسا لفلسفة كيركجارد ومن تبعه من الوجوديين المؤمنين مع فارق واحد هو أن هذا الأساس لم ينته عند سارتر وكامى كما انتهى عند كيركجارد . فاذا كان الأخير قد انتهى تفكيره الى الوجود (المطلق) أو الى (الذات العليا) أو الى مقام الله — فان الاخرين قد خالفاه فى هذه النتيجة : فبينما انجهت ايجابية سارتر الى (الفعل الملزم) نجد كامى يظل على موقفه من عبثية هذا العالم ، فواجب الانسان الوجودى عنده أن يظل على ما هو عليه من الشعور بالنفور والغثيان والغربة .

على أننا اذا أردنا أن نجعل فلسفة سارتر وكامى كما أجملنا فلسفة كيركجارد عن فكرة الوجود — دون أن نلم بالتفصيلات الكثيرة المعقدة التى تتفرع منها والتي كثيرا ما تدفع الباحث الى متاهات قد يصعب عليه اذا خاض فى جزئياتها أن يتمكن من الالمام بأصولها . نقول اذا أردنا تحديد الخطوط الرئيسية لهذه الفلسفة فى غير تشعب ممل فاننا نجملها فيما يأتى : —

أولا : ما دام الأصل في الوجود هو أن تعرف نفسك بنفسك ، وما دام الانسان قبل كل شيء ليس ما كان بل ما يكون عليه بالفعل ، وما دام هو المسئول أولا وأخيرا عن خلق أعماله ، وتحديد صفاته بارادته الحرة المختارة فقد لزم أن ينتزع الانسان نفسه من ماضى القطيع البشرى كله ، وأن يعيد النظر من جديد فى هذا المجتمع الانسانى وفى قيم العالم الذى يعيش فيه ، وأن يبدأ فى مناقشة واعية مدركة حرة لكيانه وذاته من ناحية ، ولكل ما يحيط به فى هذا العالم من آداب وتقاليد وعقائد وفلسفات من ناحية أخرى .

وهذا الانسلاخ الذى يقوم به الانسان الوجودى عن كل ما هو معروف متداول ومسلم به ، سوف يسلمه بطبيعة الحال الى بداية خطيرة . تقوم على الشك فى التراث وفى كل ما يدور حوله من أعمال ومن عقائد ومن تقاليد ومن فكر حتى ينتهي به الأمر الى انكار ذاته ، وانكار العالم ، والوصول الى العدم .

ثانيا : هذا الفراغ وهذا العدم الذى ينتهى اليه الانسان الوجودى سوف يوقفه وجها لوجه أمام حرية مرعبة أو كما يقول سارتر سوف يجعله هذا الفراغ يدرك فجأة أنه (محكوم عليه

بالحرية.) (١) ولا يسعنا الا أن نهنىء سارتر على هذا التعبير الممتاز حقيقة لأن الموقف ليس موقف حرية مادية . انه موقف الانسان وقد تجرد من كل رابطة أو خيط يصله بشيء فهو فى الفراغ بكل ما فى هذه الكلمة من معنى ، فليس ثمة شيء يمكن أن يعتمد عليه اللهم الا اختياره الذاتى المحض ، وتصرفه الشخصى أو ما يمكن أن ينبع من ذاته هو ، اذ لا يمكنه أن يندفع فى هذه الحالة بارادته ولن يفرض عليه عندئذ شيء من الخارج .

*** الحرية عند الوجوديين :**

والصعوبة الحقيقية فى هذه الحرية ليست فى أنها هدمت كل شيء وأنكرت كل شيء وأسلمت الانسان الى التقزز والغثيان والرغبة فى القيء والشعور بالعبث فحسب ، وانما الصعوبة الحقيقية هى فى مدى امكان استغلال هذه الحرية في التغلب على هذا الوجود الأحمق الميئوس منه ، وانتشال الانسان من هوة القنوط الى قمة الأمل ، أو من انسان مغلوب على أمره ضائع الى انسان قادر على أن يتغلب على نفسه ، بحيث يصبح في نهاية الأمر هو حرية نفسه . أو بمعنى آخر يصبح انسانا يجعل من حريته مبدأ يتحدد علىهديه كل ما يتعلق بسلوكه وسيرته وتاريخه ومواقفه مع الجماعة التى يعيش معها .

(فالانسان الحر ، فى راى سارتر ، هو الذى يتحمل مسئوليات نفسه فى الوضع الذى تلقيه فيه تيارات المصادفات ، وهو الذى يكسب مصيره معنى معينا بتصرف مطلق من ضميره ، نابذا كل ما يزيف الضمير من خرافات ، وعقائد وهمية وسلطان على الفكر) (٢) .

واذن فايجابية هذه الفلسفة منحصرة ، في هذا الجزء الأخير من القضية ، ونعني به أن تخلق الحرية وجود الانسان ، وأن تحقق له من القيم ما يجعلها حرية خلاقة ، والا فانها تنقلب الى معول للهدم ، وتبقى على هذه الحال لا تخرج منها . كما أنها لا ينبغي أن تكون حرية فردية ذاتية لا تهتم بحرية الآخرين ولا تلقى بالا لها . وهذه الناحية الايجابية بالذات هي الجديرة بالايضاح ، لأن كثيرا من الهجوم الذى وجهه خصوم الوجوديين لهم ينصب على فكرة الالتزام وفكرة الحرية أكثر من غيرها . فقد ذهب خصوم الوجوديين الى أن هذه الحرية التى يدعون اليها ان هى الا نوع من الحرية المطلقة تنتهى الى الفوضى المدمرة ، والشعور بالفردية المطلقة لا يمكن أن يؤلف مجتمعا ،زاعمين أن الفرد في المجتمع سوف ينقلب فى هذه الحالة الى فرد متنافر مع الفرد ويأبى أن يقبل منه أى فكرة ، ومن ثم يتحول المجتمع الى مجتمع غير متماسك ، ولكن سارتر قد رد على خصومه هؤلاء فقال :

(والذاتية التى نصل اليها ليست ذاتية فردية لأن الانسان ، كما بينا ، يكشف بالكوجيتو : (أفكر اذن أنا موجود) عن ذاته وعن ذات الآخرين أيضا . فنحن نرى ، بعكس فلسفة ديكارت أو فلسفة كانت ، أن الكوجيتو يجعلنا ندرك ذاتنا أمام الانسان الآخر ، وندرك أن وجوده ، بالنسبة الينا ، أكيد كوجودنا نحن .

أن الانسان الذى يدرك ذاته بالكوجيتو ،يكشف أيضا عن وجود الآخرين ويكشف عنه بمثابة شرط لوجوده الذاتى . انه ليس بشيء اذا لم يعترف به الآخرون كذلك ، (ليس خفيف الظل أو ثقيله أو رديئا أو صالحا) واذا رمت حقيقة ما تتعلق بذاتى ، فلا يمكننى الحصول عليها

---

(١) **الوجودية فلسفة انسانية ص ٢٥**

(٢) **المسرح الفرنسي المعاصر ص ١٥٩**

الا بواسطة الآخرين ، ليس هذا شرطا لوجـودى فقط ، بل هو أيضا شرط للمعرفة التى أكونها عن ذاتى .

وهكذا يكون اكتشافى لصميمتى فى هذه الشروط اكتشافا للآخر ، من حيث هو حرية موضوعية أمامى ، ومن حيث هو كائن لا يفكر ولا يريد الا بالنسبة الى ، سلبا كان أم ايجابا . أما نتيجة ذلك فهى أننا كشفنا عن عالم ندعوه بعالم الذاتية المتبادلة Inter - Subjectivire وهو عالم يقرر فيه الانسان كينونة الآخرين ايضا (١) .

ويقول سارتر في موضع آخر عن حرية الآخرين : (ان الحرية من حيث هى تعريف للانسان ليست متعلقة بحرية الآخرين ، ولكن الالتزام يحتم على بدائه أن أختار حريتي وحرية الآخرين في آن واحد ، انه يجعلنى لا أستطيع اعتبار حريتى غاية دون أن أدمج في تلك الغاية حرية الآخرين) (٢) .

ومفهوم هذا الكلام أن ليست الحرية الفردية مطلقة بالمعنى الذى يبيح للفرد أن يفعل ما يحلو له بغض النظر عن اى اعتبار ، ولكنها حرية اختيار واعية بما يجب أن يسلكه الفرد ، بما يمليه عليه كل موقف من المواقف . وعندئذ يكون الوجودى مستقلا فى اختياره اولا وملتزما بكل ما يحيط به من ملابسات موقفه ثانيا . فكأن الحرية هنا لا تتحقق الا بالالتزام ، والا بما يمليه الموقف على المرء من سلوك ازاءه . كأن سلوك الانسان الوجودى مرتبط بادراكه لكل الملابسات المحيطة بـه ومرتبط كذلك بوجود الآخرين . على أن تكون له وحده فى النهاية حرية الفصل والبت فى كل موقف على حده ، فهو الذى يحدد طريقة تصرفه ، وهو الذى يكتشفها لنفسه .

على أن الكلمات السابقة لسارتر تضيف هنا اضافة جوهرية فى مفهوم علاقة الانسان الوجودى (بالآخر) ، وكلمة الآخر هنا نعنى الانسان الذى يعيش الى جانبنا او فى مجتمعنا والذى له علاقة بنا ، ان سارتر عندما حدد العلاقة المعنوية التى تنشأ بين الانسان الوجودى والاخـر لم يهمل الاشارة الى أن هذه العلاقة ، على رغم ايجابيتها وفعاليتها ، لا ينبغي لها بحال من الأحوال ان تهبط بنا الى الموضوعية السلبية أو الى انكار حريتنا الفردية أو كبتها أو كتمانها ، وهذا بالضرورة واضح من المبدأ الاساسي لفكرة الاختيار الحر الملتزم التي ترفض الخضوع للاخلاق العامة . فلا وجود عند سارتر للاخلاق العامة التى تستطيع ان تدلك على الواجب لانه على حد قوله لا وجود فى هذا العالم لاشارات قابلة للتأويل ، واذا كان الكاثوليكيون يجيبون بالعكس : ان هناك اشارات . واذا سلمت معهم بذلك فالذى يعطى هذه الاشارات معناها هو كل واحد منا على هواه (٣) .

ويزيد سارتر المسألة ايضاحا عندما يضرب لنا هذا المثل الطريف فى بيان حرية الاختيار الملتزمة فى غير خضوع للاخلاق العامة يقول :

(سأذكر لكم الآن حالة أحد تلاميذى الذى جاء في الظروف الآتية/ لهذا الشاب أب متخاصم مع زوجته ، ومتعاون مع الأعداء . وكان له أخ قتل فى الهجوم الالمانى سنة ١٩٤٠ . وكان يريد الانتقام له ، مدفوعا بعواطف بدائية نوعـا ما ولكنها عواطف كريمة . وكان هـذا الشاب يعيش وحيدا مع والدته التى كانت تتعزى به عن خيانة زوجها وعن مصيبة ابنها المقتول .

---

(١) الوجودية فلسفة انسانية ص ٤٢

(٢) الوجودية فلسفة انسانية ص ٤٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١

وكان على هذا الشاب أن يختار وقتئذ احد أمرين/فاما أن يلتحق بالقوات الفرنسية الحرة فى انجلترا ، واما أن يبقى بجانب والدته ليساعدها على الحياة .

لقد كان يدرك أن والدته تحيا بوجوده معها ، وان غيابه أو موته سيلقيها في لجة اليأس . وكان يدرك أيضا أن كل عمل يقوم به تجاه والدته له قيمته وصداه . بمعنى انه يساعدها فعلا على الحياة ، ان اية خطوة يقوم بها للذهاب الى القتال قد تذهب سدى وتضبع لأنه قد لا يستطيع الالتحاق بالقوات المحاربة . فانه قد يبقى مثلا سجينا في اسبانيا اذا حاول المرور في أراضيها او موكلا بعمل كتابى بسيط فى الجزائر اذا ما حاول الفرار أولا الى شمال افريقيا . انه أخيرا ، كان أمام نوعين مختلفين من الاعمال احدهما غير مباشر لكنه موجه الى فرد واحد ، وثانيهما موجه الى مجموعة اوسع امتدادا بكثير ، وهى المجموعة القومية ، ولكنه بسبب ذلك عمل معرض للانقطاع والفشل .

كان الشاب فى ذلك الوقت يتردد بين نوعين من الأخلاق : أخلاق التعاطف والتضحية الفردية ، وأخلاق أوسع لكنها ذات فاعلية اقل ضمانا من فاعلية الأولى . وكان على ذلك الشاب أن يختار أحد الاثنين . فمن يستطيع اعانته في ذلك ؟ العقيدة المسيحية ؟ كلا . فانها تقول : (كونوا محبين للقريب وضحوا بأنفسكم فى سبيله، اختاروا دائما الطريق الاكثر صعوبة من غيره) . ولكنا نتساءل هنا : أية الطرق هي الأكثر صعوبة من غيرها ؟ ومن تجب محبته كقريب ، الأم أم المقاتل فى الجبهة ؟ وأين الفائدة الكبرى ؟ أهى فى المقاتلة مع مجموعة كبيرة وتكون الفائدة عندئذ غامضة أم أنها فى اعانة كائن معين على الحياة وتكون الفائدة عندئذ محددة ؟ ومن يقرر فى كل ذلك بصورة قبلية ؟ لا أحد ولا أية أخلاق مكتوبة .

فالأخلاق الكانتية تقول : لا تعاملوا الآخرين مطلقا بوصفهم وسائل بل غايات . حسنا فانى اذا بقيت بجانب والدتى ، اعاملها من حيث هى غاية لا وسيلة وقد اكون فى هذه الحالة معاملا الذين يقاتلون حولى كما لو كانوا وسيلة . واذا التحقت،من جهة ، بأولئك المقاتلين ، عاملتهم معاملة غاية، وعرضت نفسى فى آن واحد لمعاملة والدتى معاملة وسيلة .

فاذا كانت القيم غامضة ، واذا كانت دائما اكثر اتساعا من الحالة المعينة المشخصة التي ذكرناها فلا يبقى لدينا سوى الالتجاء الى غرائزنا . وهذا ما حاول صنعه ذلك الشاب ، اذ انه كان يقول : المهم في الأساس هو العاطفة ، وما يجب أن أختاره هو الذى يدفعني نحو اتجاه معين . فاذا شعرت بأني أحب والدتي حتى أضحى فى سبيلها بكل ما تبقى من رغبة فى الانتقام والعمل والمغامرة ، بقيت بقربها . اما اذا شعرت بأن حبى لوالدتى ليس بكاف تركتها وذهبت . ولكن كيف يمكننا أن نحدد قيمة عاطفة ما ؟ وما مصدر قيمة عاطفة الشاب نحو والدته ؟ هو بالضبط ، مجرد بقائه لاجلها . فاني أستطيع القول مثلا : أحب صديقى لدرجة انى اضحى بمبلغ من المال فى سبيله ، ولكنى لا استطيع القول بذلك الا اذا ضحيت فعلا بالمال. وهكذا فانى اقول: أحب والدتي لدرجة أني ابقى بجانبها اذا كنت بقيت فعلا بجانبها ، وهكذا فاني لا أستطيع تعيين قيمة هذه العاطفة الا اذا قمت بالضبط بفعل يؤكدها ويعرفها . ولكنى لما اطلب من هذه العاطفة تبرير فعلى بالذات فانى أرى نفسي واقعا في حلقة مفرغة .

ولعلكم تقولون : ان ذلك الشاب يستشير أستاذه على الأقل . ولكنكم اذا استشرتم كاهنا مثلا ، فأنتم تعلمون نوعا ما ، عند اختياركم اياه ، شكل النصيحة التى ستأخذونها منه . وهذا يعني أن اختيار المرشد هو بحد ذاته التزام . والبرهان على ذلك انك لو كنت مسيحيا لقلت :

استشر كاهنا . ولكن من الكهنة من يتعاون مع الألمان . ومنهم من يقاوم المحتلين ، فأيهم تختار ؟ فاذا اختار الشاب كاهنا مقاوما للعدو أو آخر متعاونا معه فهو قد قرر نوع النصيحة التى سيأخذها . وهكذا فعندما أتى ذلك الشاب اليَّ كان عالما بالجواب المنتظر وهو جواب واحد : أنت حر لتختار ولتبتكر ، فلا أخلاق عامة تستطيع ان تدلك على الواجب لانه لا وجود فى هذا العالم لاشارات قابلة للتأويل . ولكن الكاثوليكيين يجيبون بالعكس : ان هنالك اشارات . واذا سلمت معهم بذلك فالذى يعطى هذه الاشارات معنى هو كل واحد منا على هواه . (١)

ولعل هذا المثل الذى حرصنا على أن نسوقه بكامله يوضح لنا ، بما لا يدع مجالا للشك أن الانسان الحر هو الانسان الذى يتصرف بمحض اختياره فى الوضع والموقف الذى تلقيه فيه تيارات الظروف ، والمصادفات واحداث الحياة وهو فى هذا التصرف يراعى كل الظروف الممكنة وكل الاحتمالات المتوقعة ، ويناقشها بينه وبين نفسه، واضعا فى الاعتبار علاقته بالآخرين . على أن الذى يحدد القرار النهائي بالنسبة لأى موقف من المواقف هو ما يمليه ضمير الانسان الحر بغض النظر عن أى ضغط يفرض عليه من الخارج . وحتى لو ضغط عليه فهو ملتزم ومختار ومسئول عما يفعل .

والآن ، وقد فرغنا من اجمال الأسس النظرية لفكرة الوجود والحرية والالتزام عند سارتر نجد من المفيد أن نوجه البحث الى بعض ما جاء فى ادب سارتر وفى مسرحة بالذات لنرى الى أى حد برزت هذه الاتجاهات النظرية فى ادبه .

مسرحية الذباب لسارتر :

ظهرت هذه المسرحية عام ١٩٤٣ . وهى من هذا النوع من المسرحيات الذى يتخذ الموضوعات القديمة أساسا لها ، فقد اعتمد سارتر في هذه المسرحية على الأسطورة اليونانية القديمة ، أسطورة الكترا التي عالجها ايسكيلوس ، وصوفو كليس والفييرى ، وجيرودو عام ١٩٣٧ ، وغير هؤلاء . الا أن سارتر فى تناوله لهذه الأسطورة قد خالف هؤلاء جميعا ، اذ استطاع أن يلتمس من أحداث القصة ووقائع الاسطورة سبيلا الى التعبير عن فلسفته ازاء العمل الحر الملتزم ، وازاء فساد هذا العالم وانحلاله ، كما استطاع أن يلتمس من الأحداث وسيلة لتحرر الانسان من المعتقدات الوهمية المتوارثة ، والتى ترزح على نفوس البشرية كما يرزح ، الكابوس ، والتي لا تفتأ تطلق على الناس أشباحا من الخيال تعوق حريتهم وانطلاقهم .

هذا وقد اختلف تناول سارتر لهذه الأسطورة عن غيره فى اعتماده على مسرح المواقف أكثر من اعتماده على تحليل الشخصيات ، فالابطال فى مثل هذا المسرح شخصيات تقع في مأزق ، وتتوقف حريتها على الموقف الذى تختاره للخروج من هذا المأزق . فالمسرحية فى جملتها حريصة على أن تكشف لنا فى كل شخصية الانسان المبتكر لنفسه بابتكاره للمخرج الذى يختاره للخروج من مصيدة الفئران التي يقع فيها . على أن مثل هذا النوع من المسرح لا تعدم أن تجد فيه شخوصا متميزة بألوان نفسية محددة . ففى المسرحية آدميون واقعيون لهم مشاكلهم ، وعندهم امكانياتهم كما أن لهم التفاتاتهم الذهنية ، وملامحهم النفسية ، غير اننا عندما نقول أن العناية بالموقف كانت السمة البارزة فى مسرحيات سارتر لا نعنى بذلك اغفال ما فى مسرح سارتر من عناصر اخرى هامة منها صراع الأفكار . فليس من شك أنك حين تقرأ سارتر سوف تجد نفسك امام نوع من الدراما

(١) الوجودية فلسفة انسانية ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ .

الفنية بالفكر الذى يحتاج منك الى الرجوع الـى فلسفات الوجوديين وغيرهم لمعرفة ما تقوم عليه من اسس ، كما ستحتاج كذلك الى تتبع نوع جديد من الصراع بين الوعى الفردى المتحرر وبين طغيان مجتمع بتقاليده البالية الخانعة .

ولكى نحلل مسرحية الذباب لسارتـر ونكشف من خلالها كل ما أجملناه من خصائص هذا المسرح الجديد يجدر بنا أن نقف لحظة عند موضوع الأسطورة التي اتخذها الكاتب أساسا لموضوعه وفكره وصراعه الجديد .

تتلخص الأسطورة القديمة فى أن أجاممنون حاكم (أرجوس) كان بطلا وقائدا للحملة اليونانية على طروادة ، ولقد أظهر فى هذه الحملة شـجاعة تثير اعجاب معاصريه . على ان آجاممنون قد اضطر رغم شجاعته تلك أن يقترف بعض الأخطاء نتيجة لمظاهر ضعف انسانية لا يسلم منها اى بطل من أبطال المآسى . من هذه الاخطاء انه عندما كان فى طريقه لحصار طروادة غضبت الآلهة فأرسلت رياحا هوجاء عوقت مـن سير الأسطول اليونانى الى طروادة ، فابتهل الى الالهة ان توقف هذه الرياح ، ولكى يكسب رضا الآلهة قدم ابنتـه (افيجينى) ذبيحـة وقربانا ، وتسير افيجينى الى الموت فى شجاعة فيمتلىء صـدر كليتمنسترا زوج أجاممنون سخطا على ما أتاه زوجها من عمل فظيع حين ضحى بابنته على هذه الصورة . وعندما يعود أجاممنون من الحرب متوجا بالنصر والفخار يجد زوجته الساخطة عليه تتآمر هى وعشيقها (ايجست) على قتله ويتم لها ما تريد . وكانت لاجاممنون ابنة أخرى تدعى (الكترا) وابن اسمه (اورست) فيقع على الاثنين عبء الانتقام لابيهما من امهما وعشيقها ،ويقتل اورست الأم وعشيقها معا .

هذه هى مجمل الأسطورة التي اعتمد عليها سارتر ، وقد حافظ عليها واستبقاها كما استبقى شخوصها القديمة متخذا من شخصيتى أورست والكترا موقفين متناقضين : موقف الفتى الثرى النبيل المحنك الذى طاف بالبلاد وتعلم مما صادفه فيها من تجارب أدركهـا من طبائـع البشر ، وما أكتشفه من حقائق عن الحياة والوجود ، فهداه هذا كله الى التفكير الحر ، وساعده على ذلك أن رأى نفسه بلا أسرة ولا وطن ولا دين ولا مهنة ، فبدأ بذلك انسانا حرا تمام الحرية فيما يفعل وفيما يلتزم . أما الكترا شقيقته فعلى الرغم مما عانت من تعاسة وشقاء بمصاحبتها لأمها وزوج أمها ، وما لقيت معهما من صنوف الاحتقار والازدراء ، وعلى الرغم مما تحسه دائما من فظاعة الاثم الذى ارتكبته أمها وعشيقها ، ورغبتها الملحة فى الانتقام منها ، وعلى الرغم مـن انتظارها فى قلق لعودة أخيها ، وما قامت به من دور فى اقناعه بضرورة الأخذ بثأر أبيها ، وتخليصها من وطأة ما تشعر به من مسئولية الانتقام ، على الرغم من كل ذلك فان شخصية الكترا ظلت طرفا مقابلا بل ومتناقضا لشقيقها . وذلك فى الموقف الذى اتخذته آخر الأمر . ازاء الجريمة التى ارتكبها أخوها أورست عندما قتل أمه وزوجها . فلم تستطع الكترا أن تنجو كما نجـا أخوهـا أورست من أشباح الندم التى لا حقتها فى قسوة ، والتى ورثتها مع ما ورثت من مدينتها الواقعة تحت تأثير الندم منذ مقتل أجاممنون . ذلك الندم الذى يصور الكاتب أشباحه بحشود من الذباب الذى يحط على ما فى القلوب الفاسدة من نتن وعفن . وهكذا تقع الكترا أسيرة لأشـباح الندم هذه، وتبقى فى قبضة العقائد والتقاليد لا تستطيع منها فكاكا ، لأنها مشدودة اليها بقوة العادة ، وتضيع صيحات أورست لأخته هباء . فعبثا يحاول أن يخلصها من الوهم المسيطر على مشاعرها ومن ارتعادها المرعب أمام الجريمة . وانظر الى هذا الصراخ الذى ترسله الى جوبيتر طالبة الصفح والغفران ، وتقول مخاطبة أخاها :

(اننى لا أريد أن أسمعك بعد ، انك لا تقدم لي الا المصيبـة والاشـمئزاز ... النجـدة !

النجدة ! يا جوبيتر ، يا ملك الآلهة والشر ، يامليكي ، خذنى بين ذراعيك احملني ... احمني اننى سأتبع شريعتك ، سأكون عبدتك وملكك ،وسأعانق قدميك . ركبتيك.. احمنى من الذباب، من أخي ، من نفسي ، ولا تدعني وحيدة ، انني سأكرس حياتي كلها للتكفير ... اننى أتوب ، يا جوبيتر ، أتوب) (١)

أما أورست فانه على النقيض من أخته ،لقد جاء الى مدينة (أرجوس) بعد موت أبيه بخمسة عشر عاما فيجد (ايجست) زوج أمه وقاتل أبيه يتربع على عرش (أرجوس) المدينة التى تركها وعمره ثلاث سنوات ، ولا يكاد يدخل أورست الى هذه المدينة حتى يواجه بشيء فظيع لم يعهده فى أى مدينة مر بها من قبل ، فقد رأى (ايجست) يفرض على أهل (أرجوس) حياة ملؤها الذعر والخوف والندم ، فمنذ اغتيال أجاممنون والمدينة برمتها تصرخ من أجله . وحتى لا تنسى المدينة صراخ احتضار ملكهم أجاممنون فرض عليهم ايجست هذا الصياح ، صياح التكفير عن الذنب فى كل عام ، فقد اختير بقار ذو صوت قوى ليصيح فى ذكرى سنوية فى قاعة القصر الكبرى ، ثم تطلق الموتى من قبورهم فى يوم عيد يخرج فيه الناس جميعا لاستقبال موتاهم الذين يصعدون من الأرض كبخار هائل من الكبريت تطرده الريح ، وينتشرون فى ضباب كثيف عبر الشوارع لتنسل قوافلهم المزدحمة بين الأم والطفل ، بين العاشق وعشيقته ، ثم يقف الأحياء فى رعب هائل يطلبون الصفح من هؤلاء الموتى على ما اقترفت أيديهم من الآثام والخطايا ، ويبدو الحى أمام الميت كأنه فريسة سمينة حية ينقض عليه وينحتها حتى العظم .

كان ذلك كله يتم بتدبير من (ايجست) الذى أراد بذلك أن يمنع سكان أرجوس من التفكير فى جريمة القتل التى ارتكبها ، وأن يحول بينهم وبين فكرة الانتقام منه ، فأخذ يفرق المدينة كلها فى هذا الشعور بالذنب الذى أبرزه سارتر فى صورة حسية رائعة ، حين جعل الأحياء يخرجون على هذه الصورة المزرية يعترفون بأخطائهم ويجدون فى الرعب والعذاب والخوف من الخطيئة لذة يستمرئونها ، وضريبة من الملك تفرض على الشعب فرضا حتى أصبحت تقليدا سنويا وعيدا رسميا للدولة . ولقد أحسن أورست تصوير هذه الحال بكلماته المعبرة الساخرة حين رأى ما رأى من مشاعر الندم المتوغلة الى كل ركن من أركان المدينة فقال :

(حقا ؟ جدران ملطخة بالدم ، وملايين من الذباب ، رائحة مجزرة ، وحرارة حشرات ، وشوارع مقفرة ، ورب ذو وجه مسحوق ، وبقايا مذعورة تضرب صدورها فى جوف بيوتها . وهذا الصراخ ، هذا الصراخ الذى لا يطاق : أهذا ما يروق لجوبيتر ؟) (٢)

ولم يكن أورست حتى هذه اللحظة التى التقى فيها بهذا الجو الغريب عليه قد اكتشف كيانه بعد ، لم تكن بين يديه غير هذه الحرية الهزيلة حرية الخيوط التى تنتزعها الريح من نسيج العنكبوت ، والتى تتطاير على ارتفاع عشرة أقدام من الأرض ، انه على حد تعبيره ، لم يكن يزن أكثر مما يزن الخيط ، ويعيش فى الهواء .. ولكن هذه الحرية الواهية الضعيفة لم تلبث أن تحولت عند أورست بعد أن واجه الحقيقة ،وبعد أن وجد نفسه ملتزما بفعل لا بد من تحقيقه، لم تلبث أن تحولت هذه الحرية الواهية الى عمل واع ، فقد وقع فى مأزق ، ولا بد له أن يحقق حريته عن طريق الآخرين وفى مواجهتهم . فقد أدرك أن العمل الذى لا بد أن يأتيه لكي يحقق لنفسه وجودها ، ولكي يقيم لنفسه كيانا حقيقيا هو قتل (ايجست) قاتل أبيه ، فيعقد العزم على

---

(١) مسرحيات سارتر ص ٩٥

(٢) مسرحيات سارتر ص ١٤

ذلك بضمير واع يقظ ، وينفذ ما عقد العزم عليه دون أن ينتابه الخوف أو يسيطر عليه شعور بالندم ، فقد ضرب ضربته وهو على ثقة تامة بقيمة مايفعله ، وهو قد ارتكب جريمته وواجه الالــه جوبيتر فى غير تردد أو خوف .

وهكذا يبدو لكل من يقرأ مسرحية الذباب كيف استطاع سارتر فى حدود تحليله المو قفين المتناقضين ، موقف أورست المبتكر النابع من نفس حرة نفضت عن كتفيها كل ما تفرضه العقائد والتقاليد والأوهام من سيطرة على الفرد ، وبين موقف أهل (أرجوس) الذين يرزحون تحت وطأة الندم وينحازون فى غير حرية ولا اختيار الى ما فرض عليهم فرضا ، وما يساقون اليه سوقا . أما أورست الذى أفزعه أن يرى ضمائر سكان أرجوس مكبلة بالندم ، فقد حطم هذه القيود ، وأبى أن يصيبه الداء المستشرى بين الناس ، وبنى لنفسه كيانا مستقلا يكشف عن جوهره ، ضاربا عرض الحائط بكل ما كان يوهن من حريته ويضعفها فى الماضي . وانظر الى هذا الحوار بينه وبين (جوبيتر) رب الأرباب :

أورست : أنا لست السيد ، ولا العبد ، ياجوبيتر . انني حريتي ! فما كدت تخلقنى حتى كففت عن أن أخصك .

الكترا : أستحلفك بأبينا يا أورســت ، لاتضف التجديف الى الجريمة .

جوبيتر : اسمعها ، وافقد الأمل فى أن تستردها بحججك : ان هذه اللهجة تبدو جديدة بما فيه الكفاية على سمعها ــ وهى تصدمها بما فيه الكفاية .

أورست : وعلى سمعي أيضا ، يا جوبيتر . وعلى حلقى الذى يهمس بالكلمات ، ولسانى الذى يكونها عندما تمر به : انني أجد مشقة فى فهم نفسى . لقد كنت حتى الأمس اضع غشاوة على عيني ، وسدادة من شمع فى أذني ، وبالأمس كان عندى عذر ، كنت عذرى بأن أوجد ، لأنك كنت قد خلقتني فى العالم لأخدم أغراضك ، وكان العالم ــ سمسارة عجوزا ــ تحدثنى عنك بلا انقطاع . ثم تركتنى بعد ذلك .

جوبيتر : أتركك ؟ أنا ؟

أورست : أمس ، كنت قرب الكترا ، وكانت طبيعتك كلما تحيط بى ، كانت الجنية تنشد أغانى (خيرك) وتمحضنى نصائحها . وكــان النهار المحرق يرق كما يتغنى النظر ، ليحرضني على الرقة ، ولكى تدعونى السماء الى نسيان الاهانات كانت تعذب وتحلو كأنها الصفح . كان شبابي ، ليطيع اوامرك ، قد نهض امام نظري ، مبتهلا كخطيبة يهم خطيبها بتركها : وكنت أرى شبابى للمرة الاخيرة . ولكن فجأة ، انقضت الحرية على فأرعدت فرائصي ، وقفزت الطبيعة الى خلف ، فلم يكن لى بعد عمر ، وأحسستنى وحيدا كل الوحدة ، وسط عالمى الصغير التافه ، كمن فقد ظله ولم يكن ثمة شيء بعد فى السماء ، لا (خير) ولا (شر) ولا أحد لبصدر اليّ أوامره .

جوبيتر : واذن ؟ أيجب على أن اعجب بالنعجة التي يعزلها الجرب عن القطيع أو بالأبرص الذى هو محبوس فى محجره ؟ تذكر يا أورست : لقد كنت واحدا من قطيعي وكنت ترعى كلأ حقولى وسط نعاجى . وليست حريتك الا جربا يتأكلك ، انها ليست الا منفى .

أورست : حق ما تقول : منفى .

جوبيتر : ليس الشر شديد العمق : فقد بدأ بالأمس فحسب . عد الينا عد : وانظر كم أنت وحيد ، فحتى أختك تتركك . انك ممتقع اللون ، والقلق يوسع عينيك . تؤمل أن تعيش ! هنا أنت ذا متآكل بشر لا بشرى ، أيها الغريب على نفسك ذاتها . عد : فأنا النسيان ، أنا الراحة .

أورست : غريب على نفسى ، أعرف هذا . خارج الطبيعة ، ضد الطبيعة بلا عذر ولا ملجأ الا فى . وكننى لن أعود تحت شريعتك . فأنا محكوم علي بألا تكون لي شريعة أخرى غير شريعتي ، اننى لن أعود الى طبيعتك : ان هناك ألف درب مرسومة فيها تؤدى اليك ، ولكنى لا أستطيع أن أتبع الا دربى . ذلك أنى انسان يا جوبيتر ، وعلى كل انسان أن يخترع دربه ان الطبيعة تشمئز من الانسان ، وأنت ، أنت ، رب الأرباب ، أنت أيضا تشمئز من البشر .

جوبيتر : أنت لا تكذب : فحين يشبهونك ، أكرههم .

أورست : حذار : لقد اعترفت بضعفك . أما أنا فلا أكرهك . ما شأنى بك ؟ اننا ننساب أحدنا بمؤازرة غير الآخر ، من غير أن نتماس ، كسفينتين : انك رب ، وأنا حر : فنحن متشابهان فى الوحدة ، وضيقنا متشابه . من ذا الذى قال لك انى لم أبحث عن الندم ، فى أثناء هذه الليلة الطويلة ؟ الندم . النوم ولكنى لا أستطيع بعد أن أعانى الندم . ولا أن أنام . (١)

وواضح من هذا الحوار بين أورست وجوبيتر أنه لا يكشف عن موقف أورست وعن اكتشافه لحريته التى حددت وجوده ومصيره فحسب ، وانما يكشف الى جانب ذلك عن فلسفة سارتر التى تسخر من مبدأ الاعتراف بالخطيئة . وما تفرضه على الناس من شعور بالندم ، الذى هو عنده شعور سلبى معوق ومضلل ، فان الاختفاء وراء عقيدة الندم هذه انما هو فى رأيه هروب من مواجهة الحياة ، بل ان مثل هذا الشعور بالخطيئة لهو أوغل فى الشر من الشر نفسه . ذلك لأنه أشبه ما يكون بالدثار السميك الذى يتلف نفوس الناس فلا تستطيع أن تكشف القناع عن حقيقة هذا الوجود الفاضح العديم المعنى ، هذا الموقف السلبي الذى يمنع الناس من مواجهة حرياتهم والتطلع الى كشف الحقيقة ، هو الشر فى نظر أورست وهو كذلك فى رأى سارتر .

وما التحدى السافر الذى أعلنه أورست لجوبيتر رب الأرباب فى نهاية الحوار السالف الذكر الا دليل على انتصار الوعي الحر ، وعلى شعور أورست بأنه استطاع أن يحقق كينونته ووجوده لا عن طريق الآخرين بل بارادته الحرة . فالمرء لا يكون عاجزا الا اذا قبل أن يكون كذلك ... ومن ثم كانت ضرورة الالتزام والقضاء على فكرة الاستسلام أو التبعية من أهم القضايا التي تهدف اليها المسرحية . فان التخلي عن المسئولية هي فى الحقيقة قضاء على وجود الانسان ، من أجل ذلك هاجم سارتر بكل قوته فكرة الاستسلام للخطيئة والشعور بالندم ، بل لقد ذهب الى أبعد من هذا عندما أفهمنا أن الشر كان ينبع من اللامبالاة والسلبية والتخلي عن التبعية والشعور بالمسئولية . فان الشر كله ينبع من جحود الالتزام ، لأن جحود الالتزام بمثابة جحود للوجود .

على أن هناك تساؤلا كثيرا ما يعترض قارىء مسرحية الذباب ، وهو تساؤل يتعلق بالموقف الأخير الذى وقفه أورست عندما رفض أن يجلس على عرش أبيه بعد ان قتل (ايجست) فبأى شىء يفسر هذا الرفض ؟ وهل فى هذا الرفض ما يناقض الموقف الايجابي الذى انتهى اليه

---

(١) مسرحيات سارتر ص ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣

أورست ؟ فاذا فهمنا هذا الرفض على انه تنصل كان فى ذلك تناقض واضح ، فمن أين جاء الالتزام اذا كان أورست سوف يترك سلطان االمدينة لغيره من الناس ؟

وعلى الرغم مما أثاره هذا التساؤل من شكوك النقاد والباحثين مما أدى ببعضهم الى اتهام سارتر بالتناقض ، فان من النقاد من استطاع أن يفسر موقف أورست الأخير تفسيرا يساير الاتجاه العام لفلسفة المسرحية ، لا يناقض موقف الالتزام فيها . فان تخلى أورست عن حكم أرجوس بعد انتصاره قد كان رمزا للمقاومة الفرنسية التي قصد اليها سارتر من وراء الموقف الاخير الذى وقفه أورست ، فان موقف المقاومة الفرنسية للهجوم الألماني المغتصب كان بمثابة موقف الجند فى ساحة القتال ، لا يهدفون الى ما وراء الانتصار بقدر ما يهدفون الى الانتصار نفسه . (١)

*** مسرحية الله والشيطان لسارتر :**

واذا انتقلنا الى مسرحية الله والشيطان لسارتر فسنجد أنفسنا أمام أكثر مسرحياته اثارة وصراعا وحركة على الرغم مما تفيض به من فكر، وما تهدف اليه من فلسفة سارتر فى الوجود والحرية ، ونبذ العقائد الدينية ، بل واثبات خطورتها فى تعويق تقدم الانسان وتكبيل حريته. بل ان مسرحية الله والشيطان لتذهب الى أبعد من ذلك عندما تنتهي هذه النهاية الخطيرة التي يلح سارتر فى تأكيدها ، ملتمسا لذلك السبل من تجربة تحاول أن تستمد أساسها من الواقع ، فتنتهي به تلك الحرية الى أن الموجود الوحيد فى هذا العالم هو الانسان وأن ليس فى الكون اله غير الانسان . بل لقد حاول جاهدا بما عرض من تجربة ، وبالدليل ، والبرهان ، أن يقنع نفسه والناس من حوله بالحقيقة التى تقول بأن العدمأو المعدوم هو الانسان ، وان الوجود أو الموجود هو الله غير أن ذلك كله قد باء بالفشل ، واثبتت التجربة التي صورها سارتر فى مسرحيته والأحداث التي أجراها ، والشخوص التي عاشت هذه التجربة أو خاضت معاركها . حاولت أن تثبت أن الناس هم الذين خلقوا الله ، وليس الله هو الذى خلقهم .

وعلى هذا الأساس يضيف سارتر بمسرحيته هذه دليلا آخر على فلسفته الالحادية التي لا تفتأ تنتشر فى كل أعماله ــ واذا كان سارتر قد نجح فى أن يقنعنا بما قدم من عناصر الاثارة ، وما التمس من حيل مسرحية وما حققه من صراع ومن قدرة على تحريك الأحداث ورسم الشخوص ، بتمكنه من فن المسرحية ، فما أظنانه استطاع أن يقنعنا بما انتهى اليه من نتيجة خطيرة تحاول أن تزلزل ايمان الناس فى أقدس مقدساتها . فليس من شك فى أن ايماننا بالله هو الشيء الوحيد القادر على أن يجعل لحياتنا معنى ، وأن يجعل من وجودنا قوة ، وأن يجعلنا نتمسك بالحياة ونعيشها ، ذلك أن الايمان بالله ايمان بالخير والحق والعدل والجمال ، ومن أجل هذه جميعها نعيش الحياة ، ولولا هذا الايمان لانتهى بنا الحال الى ما انتهى اليه الوجوديون من روح العبث والتمرد ، وعندها لن تكون هناك حقيقة غير تدمير الحياة ، بل قد يكون فى هذه النهاية ما يدعو الى الترغيب فى الانتحار . ولماذا نذهب بعيدا وقد قالها البير كامي صراحة :

(فأن يموت المرء بملء ارادته ، يفرض انه اعترف ، ولو غريزيا ، بطابع هذه العادة الذى يوحى بالسخرية ، وبانعدام أى سبب عميق للحياة ، وبالطابع الذى لا معنى له لهذا السعي اليومي،

---

(١) اقرأ هامش صحيفة ٧٢٢ من المدخل الى النقد الادبي الحديث .

وبعدم جدوى الألم والعذاب . وبالاختصار ، فان الانتحار يعني بكل بساطة الاعتراف بأن الحياة لا تستحق أن تعاش) . (١)

وعلى الرغم من أن ألبير كامي الـذى يعلن عبثية الحياة على هذه الصورة يعود فيقول ان الحياة لا معنى لها ومع ذلك فينبغي أن نعيش ، ولكن على أى وجـه نعيش اذا انعدمت لدينا قيمة الحياة ؟ ذلك هو السؤال الذى وان انتهى الى اجابات متناقضـة يذهب بعضها الى مـا صورناه من ضرورة مجابهة الانسان لكل مواقف الحياة بالفعل الملتزم الحر ، والتجرد من كل فكر متوارث أو قديم أو مفروض على الانسان فرضا ، وتحمل الانسان لمسئولية أعماله ، الا أن ذلك كله على مافيه من ايجابية وحرية غير كاف لأن يجعل الانسان قادرا على أن يعيش الحياة ، ويستمر فى المضي فيها دون أن يصيبه التفسخ والتحلل والانهيار . نحن بحاجة دائما الى الايمان ، وليس من شك فى أن الدين فى جوهره الصحيح عامل ايجابي فعال وقوة دافعة لتحقيق الأمن والسلام والخير للبشرية على الأرض .

واذا كان سارتر قد استطاع أن يفرق بين الظاهر الخداع لبعض المشعوذين المنافقين ممن لا يعرفون من الدين الا قشوره ، والذين تركوا مبادئه العلوية السامية ، وأخفوا نفاقهـم وراء ملابسهم الكهنوتية الفضفاضة ، وطراطيرهم الملونة وذقونهم الكثة ، والصليب المدلى ، والكتاب المقدس الذى لا يبرح يد القس وبين الداعين عن ايمان بمعانى العدل والخير والحق ، فانه للاسف الشديد ، قد جعل الانتصار فى الدين لهذا الجانب السلبي الظاهرى الخداع . بل لقد ذهب الى أبعد من هذا فزعم أن الوسيلة الوحيدة التي تؤثر فى أهل الدنيا جميعا وتنطلي عليهم ، وتخضعهم لسلطانها ليست الا ما فى هذه المظاهر الدينية المسرحية الخداعة من سحر ، وتنتهي المسرحية آخر الأمر بأن المظاهر الخداعة هي وحدهـا الحقيقة ، وما عداها باطل .

وبعد فما موضوع هذه المسرحية وما كنه هـذا الصراع الذى انتهى بالكاتب الى هـذه النتائج ؟

لقد بحث سارتر فى التاريخ ، واستطاع أن يكتشف الحقبة الزمنية الصالحة لموضوعه ، كما استطاع أن يُحسن اختيار أحداث بعينها من التاريخ تصلـح أساسا لعرض الصراع الـذى يريده ، وتمهد السبيل للحقائق التي يهدف اليها .

لقد اختار فترة من تاريخ ألمانيا فى القرن السادس عشر كان الشعب فيها يعاني من وطأة استغلال قاهرة مستبدة ، ومن حملة ارهاب يقوم بها رجال الدين ، يفرضون فيها على الشعب اتاوات جائرة ، ويبتزون فيها الأموال مـن غيروجه حق ، متوسلين فى ذلك بسلطانهم الديني ، والدين برىء من هذا كله . أدى ذلك الى ثورة طاحنـة ، ألهبت حماس الجماهير الشعبيـة تحت قيادة زعيم شعبي هو الخبّاز (ناستي) الذى أراد أن يثأر للشعب المظلوم ، وأن يرد عن مواطنيه البلاء الذى أنزله بهم رجال الدين ، فما كان من الاسقف الذى يمثل حكم الطغاة الجائرين الا أن يعمد الى نوع من الحيلة لكي يقضي على ثورة الشعب هذه ، ولم يتورع فى سبيل اخماد هـذه الثورة من استخدام كل ما يستطيع من وسائل الغدر والخيانة . فلجأ الى مجـرم من كبـار المجرمين المحترفين كان يتزعم عصابة من العصابات المكونة من اللصوص وقطاع الطريق . واستطاع هذا الجرم المسمى (جويتز) أن يكون من هذه العصابات جيشا كبيرا ، يعمل ما وسعه العمل على التخريب والتدمير مستخدما كل وسائـل الشر ، متنقلا بين الولايات الألمانية يعيث فيها

(١) كامى والتمرد ص ٩

فسادا . أدرك الأسقف ما فى هذا الرجل من وحشية ، وما لديه من قوة ، وما ينطوى عليه من شر ، وما عرف عنه من امتهان لكل القيم والمبادىء والأخلاق ــ وما اشتهر به من قسوة فى تعذيب الناس . ورأى فيه ضالتــه المنشودة ، وعرف كيف يتحالف معه وكيف يضمه الى جانبه هو وجيش العصابات الــذى تحت يــده ، وكيف يستفيد منه فى تأديب الشعب الثائر وعلى رأسه الخباز (ناستي) .

وكان الى جانب هاتــين الشخصيتــين : شخصية السفاح وقاطــع الطريق (جويتز) وشخصية بطل الشعب وزعيمه الخباز الطيب القلب (ناستي) ، شخصية ثالثة هي شخصية القس الكاثوليكي (هنريك) الذى كان فى أول أمره مواليا لثورة الشعب ضد رجال الدين ، وذلك لما كان يتمتع به من دماثة فى الخلــق ، وما كان يشعــر به مــن فساد رجــال الدين ، ومــا يستخدمونه من وسائل دنيئة لمخادعــة الشعب وابتزاز أمواله . على أن الأسقف الكبير شيــخ الطغاة استطاع آخر الأمر أن يخضع هذا القس الثائر ، وأن يحوله من رجل ثائر ضد المعتدين من رجال الدين الى رجل موال ، وذلك بما استخدمه معه الأسقف من وسائل التهــديد والتعذيب ، وما كان يردده عليه دائما من ضرورة للولاء للعهد الذى أخذه على نفسه ، وللقسم الذى أقسمه ايكون خادما أمينا للكنيسة ، وجنديا مجاهدا من جنودها ، حتى ضعف القس فى النهاية واستسلم للهزيمة ، وخذل الثوار ، وانضم الى اخوانه من رجال الدين .

ثم تبدأ المعركة التي يقف فيها (جويتز) السفاح مع جيشه الكبير ومعه الأسقف فى جانب ، ويقف فيها ناستي زعيم الشعب فى جانب آخر ، وأدرك ناستي ما يدبره الأسقف فى الخفــاء ، وعرف أن بين أغنياء الشعب من يحاول الأسقف ضمهم الى جانبه، فيعجل ناستي باغتيال الأسقف . ومن يشايعه من كبار رجال الدين وأصحــاب الجاه والثروة ، وقبل أن يموت الأسقف يسلم مفاتيح المدينة ، مدينة (ورمس) التي تقع فيها أحداث القصة الى القس (هنريك) تلك الشخصية المهزوزة المترددة التى خانت ثورة الشعب .

وعلى الرغم من أن (ناستى) زعيم الشعب قد حقق بعض النجاح بالقضاء على الأسقف وبعض معاونيه من الخونة ، فانه لم يستطيع أن يقاوم جيش العصابات الذى كان يتزعمه السفــاح (جويتز) ، فيحاصر السفاح المدينة ، ويقبض عليها بيد من حديد وينسى تحالفه مع رجــال الدين ، ويستأثر بالسلطة كلها فى يديه ، وفى لحظة واحدة يتملكه هوس الانتصار وجنونه ، فيقرر البطش بالمدينة كلها وعلى رأسهم رجال الدين الذين ابتزوا أموال الشــعب ، ويصرخ صراخا مجنونا بأنه لن يرجع عما اعتزمه من شر ، ولن تستطيع أية قوة أن تمنعه من أعمال التخريب والتدمير والبطش التى عقد العزم على تنفيذها ، زاعما لنفسه أن ليس هناك اله غيره ، بل لقد بلغ به الجنون حدا يجعله يستهين بقوة الخالق ، فهو لا يؤمن بوجود ما يسميه الناس الها ، بل لقد ذهب فى تحديه واستخفافه الى حد انه قال : اذا كان الاله موجودا حقا فليعطني الدليل على ذلك ، وليتفضل فيمنع جويتز مما يريده للمدينة وأهل المدينة من شر ؟ فليرسل الله معجزة أو علامة ينذره فيها بالاقلاع عما يضمره من شر لأهل المدينة . وينتظر جويتز ظهور المعجزة ، أو نزول العلامة ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث . وعندئذ يمضي جويتز فى طغيان فكره حين ينتهى الى أنه هو وحده الموجود الحقيقي الذى يفعل مايشاء وقتما يشاء ، فهــو حر كامل الحرية . ويحاول القس (هنريك) الذى تسلم مفاتيح المدينة من الأسقف المقتول يحاول أن يهدده بســوء المصير ، وبالجحيم وجهنم يصلاها مع العاصين المارقين ، فلا يزيده هذا الا امعانا فى السخريــة والكفر ، فيزعم أن لو كان هناك اله لما وقع فى الدنيا هذا الشر ، ولأوصدت جهنم أبوابها .

وفى هذه الأثناء لا يرى القس (هنريك) الذى وجد نفسه أمام طاغية لا سبيل الى التأثير فيه عن طريق الدين ، لا يرى بدا من التماس وسيلة أخرى لعلها أن تجدى مع هذا الرجل العاتى ، ولم يجد مفرا من أن يلجأ اليه من ناحية يستثير فيها قوته وجبروته ويشككه فيهما ، فعرض عليه القس موقفا جديدا : فاذا كان يزعم لنفسه أنه حر تمام الحرية فى اتخاذ ما يشاء من مواقف ، واذا كان يرى أنه هو وحده الذى يختار الطريق الذى يريد ، وأن مصيره بيديه ، فليقدم الدليل على ذلك عمليا ، وبالانتقال من جانب الشر الى جانب الخير اذا كان يزعم أنه قادر على أن يحول سلوكه فى الطريق التى يشاء متى شاء ، وقال له القس :

انني أتحداك يا سيدى القائد ... وأنا أتحداك لأبرهن لك على أنك لست من القوة بالقدر الذى تتصور ، أنك لست حرا فى تصرفاتك ، بل أنت مفطور على الشر لا تستطيع منه فكاكا ، وأن الله هو الذى عرف فيك هذا الخبث فكتب عليك الشقاء ، وان كنت تكذبني فهلم .. هلم جرب . هل تستطيع أن تقلع عما انت مجبر عليه من شرور نفسك ؟ هلم .. هلم ... أين قوتك وجبروتك اذن ... هناك مناط القوة ان كنت قويا حقا .. وهنا مجال التجربة ان كنت حرا فى تصرفاتك وجبروتك . اذن أمامك طريق الخير فانتقل اليه ان كنت قويا حقا وان كنت حرا حقا . (١)

ولكى يتبت (جويتز) أنه قادر على قبول هذا التحدى ، وأن هذا القبول نابع من ذاته هو ؛ وليس من تأثير القس اشترط شيئا واحدا ، وهو أن يرمى زهرتى النرد فاذا كسب وخسرت ارادة الله فلن يقوم بالتجربة ، لأن الله عندئذ يكون قد خسر مرتين ، أما اذا كسبت ارادة الله فيقوم بالتجربة . وحدث أن رمى زهرتى النرد وكسبت ارادة الله هذه المرة ، وقبل جويتز التحدى ، وصمم على أن يخوض التجربة الجديدة ليرى ماذا يحدث لو أنه سلك مع الناس طريق الخير ، واستبدل شيطانه الرجيم بملك رحيم .

ويتم الاتفاق بين القس وجويتز على تنفيذ سياسة الخير الشاملة لمدة لا تقل عن عام كامل ويوم .

ومن الطريف أن ينجح جويتز فيما عقد عليه العزم . فيتحول بمحض ارادته بين عشية وضحاها الى انسان مختلف تماما عما كان عليه ، فيحقق مبادىء الخير والمساواة والعدل . بل لقد غالى فى ذلك الى حد أنه وزع كل ما يملك من عقار أو ثروة على من لم يكونوا يملكون شيئا . ولم يدخر جهدا ولا وسعا فى سبيل البحث عن كافة حاجات الشعب حتى يلبيها كاملة ، بل لقد ذهب الى ابعد من هذا كله ، فتحول الى انسان فاضل ورع تشع الرحمة من سلوكه ووجدانه ومشاعره . يفعل كل ذلك بدافع من ذاته دون أن يلتمس من وراء ذلك مثوبة من اله أو زلفى الى انسان ، وانما هو الباعث الانسانى المحض المدفوع بالحب والخير والمجرد من النفاق والرياء .

وكان من الطبيعي بعد هذا كله أن يحبه الناس ، ويلتفتوا حوله ، ويتمسكوا به بل ويعضوا عليه بالنواجد ، خشية أن يفلت من أيديهم ، بل اذا أمكنهم أن يخرجوا للدفاع عنه بالعصي والحجارة ، والفئوس لما ترددوا فى ذلك . فالطبيعي أن يكون هذا هو رد الفعل الذى يقابل به أى شعب حاكما مثاليا من هذا النوع . ولكن ويا للغرابة ، يقف الشعب منه موقفا على النقيض من هذا كله ، ويلعب رجال الدين مرة أخرى دورا هداما خطيرا ، فيحاولون ماوسعهم الجهد أن يشوهوا كل ما فعل جويتز من اصلاح ، وأن ينشروا فى الناس أن السعادة التي تنادى بها السماء

(١) أشهر المذاهب المسرحية ص ٣١٠.

ليست هي السعادة التى تتحقق للانسان فى الارض بما يبلغه من ثراء أو نعيم ، فان هذه الدنيا يجب أن تكون دار شقاء وآلام وفقر ومسغبة ،ألم يقل السيد المسيح بأن ملكوت الله لن يدخله الاغنياء ، فكيف يحول جويتز شعب (ورمس)الى قوم أغنياء ؟ ومن اذن من أهلها من يستحق الدخول الى ملكوت الله ؟

ومن العجيب أن يقنع الشعب بهذه الترهات والأباطيل ويصدقوا ما اشاعه بينهم رجال الدين من حماقات ، ويعلن الناس العصيان على جويتز ،ويجاهرون بالتمرد عليه . يشاركهم فى هذا الزعيم الشعبي ناستي ذلك الذى كان يوما ما يقود ثورة الشعب ضد الظلم والفقر والطغيان . ويبلغ بـه العته أن يذهب الى جويتز يحاول اقناعه بالعدول عن سياسة الخير ، ليتيح للناس أن يعيشـوا حياتهم كما أرادها لهم الله زاخرا بالآلام والمحن ،بل لقد ذهب ناستى الى أبعد من هذا عندما زعم أن الثراء والرخاء اللذين نزل بمدينة (ورمس)نتيجة لسياسة جويتز الجديدة سوف تلفت انتباه البلاد المجاورة لها ، فيدفعهم الطمع والجشـع لاحتلال المدينة وارسال جيوشها لغزوها . ويدور حوار بين جويتز وناستى يحاول فيه جويتز أن يذكر صاحبه بماضيه وثورته على الفقر ، فـلا يجد عنده أذنا صاغية ، والغريب أن تصدق نبوءة ناستى فتزحف الجيوش من خارج مدينة ورمس لتحتلها وتنهب ما فيها وتحيلها أثرا بعد عين .

ومع ذلك يبقى جويتز على موقفه وعهده الذى قطعه على نفسه ، ويستمر فى تنفيـذ سياسته ، ويظل محتفظا بورعه وسلاحه حتى ينتهى أمد المدة التى تم الاتفاق عليها بينه وبين القس هنريك ، ولا يبقى الى جانبه فى محنته هذه غير فتاة كانت تقوم على خدمته وتسعى الى مؤازرته ، لا حبا فيه بل ايمانا منها بالنظام الذى يسلكه من أجل خير البلد .

ثم تدور المناقشة بعد هذا كله بين جويتز وبين القس هنريك الذى طردته الكنيسة وأدركته الشيخوخة ، وذهب عنه عقله ، فما كان يتوقع أن تجازيه الكنيسة هذا الجزاء الذى لا يتفق مع ما بذله من محاولات لتحويل هذا السفاح الشرير الى ملاك طاهر . تدور المناقشة بين جويتز وهنريك حول وجود الله العادل الخير ، ولكن عبثا يحاول هنريك اقناع جويتز بهذه الحقيقة ، وتنتهى المناقشة بينهما الى درجة من العنف ،تدفع بالقس الى محاولة قتل جويتز حين يمسك برقبته يريد خنقه ، (عندئذ) ينهض جويتز ويهجم على القس فيفتك به ويحطم رأسه ، ويلقى به على الارض جثة هامدة ، وفى هذه اللحظة التى يفتك فيها جويتز بالقس هنريك ويقتله تكون المدة التى حددها لتجربته قد انتهت . ويرسل جويتز قهقهة عالية تدرك من ورائها ما يعنيه . فهو ينظر الى السماء بعدها وكأنه يريد أن يقول : لقد ظهرت الحقيقة التى لا حد لقوتها ، وهي أن الذى يحدث على الأرض من صنع الانسان والانسان وحده . لقد كان جويتز يطمع أن تثبت له التجربة عكس ذلك فيؤمن بوجود اله وراء هذا كله ، ولكن التجربة خيبت ظنه .

وينتهي المشهد الاخير من المسرحية بأن يخلع جويتز عن نفسه لباس الكهنوت لباس الخداع ، ويعود جويتز الى ما كان عليه من قبل الى سبيل الشر ، لأنه وحده الذى ينجح ، والآن فليقهر الثوار ، وليطرد الغزاة ، وليذق كل هؤلاء الويل والثبور ، وليملأ الدنيا شقاء وجورا ما دام الناس يؤمنون بأن هذا السبيل الوحيد لدخول ملكوت الله .

هذه هي المسرحية بكل احداثها وشخوصها. آثرنا أن نعرضها على القارىء فى أمانة حتى يكون على صلة قريبة بكل أطرافها ، وبتطور شخصياتها ، وسلوك كل شخصية تجاه الاحداث التى تقع لها ، وحتى يتبين القارىء ما يهدف اليه سارتر من وراء هذه الأحداث ، وما يؤمن به من آراء تتصل بالدين ورجاله ،وواضح من عرض سارتر للأحداث أنه يريد أن يقول ان الذى

يجد تأثيره أكثر من غيره فى أهل الدنيا جميعا ويفعل فيهم فعل السحر ليس جوهر الدين ، ولا شيئا يتصل بمبادئه العليا السامية ، وانما هو المظاهر الدينية الزائفة : انها تخلب الناس ، ولكنها مع ذلك تخدعهم ، وتضللهم ، وتباعد بينهم وبين الحرية والخير .

ولعل خير ما نقدمه للقارىء من تعقيب على الفلسفة الوجودية . وأدبها واتجاهاتها ما تركه لنا الدكتور مندور فى كتابه « جولة فى العالم الاشتراكي » من تعليق على هذا الاتجاه حين يقول :

(أما الوجودية فانها تدعو الى التحرر من القيم المتوارثة البالية ، ولقد كان من الطبيعي أن تجد هذه الدعوة استجابة لدى أدبائنا ، وبخاصة الشبان منهم . وان كنا لا نستطيع أن نجارى هذه الدعوة الى نهايتها ، فهناك من القديم ما هو الخير ، بل وضرورة نافعة مثل الدين فى جوهره الصافى السليم . وهذه حقيقة لا يؤيدها رجال الدين والأخلاق وحدهم بل أيدها ولا يزال يؤيديدها كبار الفلاسفة والمفكرين الذين ذهبوا فى حرية الفكر الى أبعد الحدود .

نحن اذن لا نجارى ، ولا ينبغى أن نجارى الوجودية الى ذلك الحد الأحمق المدمر حد التنكر للدين والتخلص منه ، ولكننا نستطيع ،بل يجب أن نستفيد من دعوتها الى التحرير من كثير من القيم والمبادىء الفاسدة التى طرأت على الدين والاخلاق ، مثل القدرية والتواكل والتنصل من المسئولية . والقائها على عاتق القدر وارادة الله ، وأن نحكم عقولنا فيما يعرض لنا من مشاكل الحياة ، ونلتمس لها الحلول التى تنبع من ملابساتها ، وأن نتحمل فى الحياة مسئوليتنا الكاملة ، وأن نثق بأنفسنا وبقدرتنا على تحديد مصيرنا وتوجيهه ، على نحو ما فعل الوجوديون أنفسهم عندما ساهموا مساهمة باسلة فى تحرير فرنسا من الغزو الالماني ، مؤمنين بأنهم بهذا العمل انما يحققون لأنفسهم ولمجتمعهم مصلحة حقيقية) . (١)

وقبل أن نختتم هذا المقال يحسن بنا أن نجمل بعض الحقائق التي استطعنا أن نستخلصها من دراستنا لبعض هذه الاتجاهات الفكرية فى القرن العشرين .

ولعل أول ما يلفت الانتباه فيما عرضنا له فى هذا المقال أن كثيرا من المثقفين ورجال الفكر فى هذا العصر الحديث يعانون من أزمة فكرية ونفسية تختلف فى حقيقتها عن الأزمات التي مرت بالحضارة الاوربية فى أزمانها السابقة . وليس من شك فى أن بعض أسباب هذه الازمة يرجع الى طبيعة العصر نفسه ، والى ما مرت به أوروبا من تجارب ، وما عانته من أحداث ، وما خاضت من حروب ، وما حدث لمجتمعاتها من تطور نتيجة للتحول الصناعي ، وسيطرة المادة ، وسيادة التفكير العقلي ، والمبالغة فى تأليه العلم وتقديسه بل وتسخيره أحيانا فى اشعال الحروب ، وخلق جو من التوتر والتنافس المحموم فى سباق للتسلح الذرى وغير الذرى . فكان طبيعيا أن يؤدى ذلك كله الى خلق هذا الشعور بالقلق المبهم المقيم الذى استبد بانسان القرن العشرين ، حتى أصبح مرضا شائعا وطابعا مميزا لانسان هذا العصر ، وكان طبيعيا كذلك أن يصاحب هذا القلق احساس بعبث الحياة وانعدام الدافع ، والمسوغ لبذل الجهد والطموح فى عالم قد يباغته الدمار فى أى لحظة . واذا أضفنا الى كل ما سبق أن طبيعة النظم الاجتماعية الحديثة وما خلفته من وسائل الانتاج والتوزيع ، وما يترتب على ذلك من ضرورة المواءمة بين الانسان وبين هذه النظم قد زاد من شعور الفرد بالعزلة وبالغ فى احساسه بقلة حيلته وضعف شأنه أدركنا سرا آخر من أسرار هذا القلق المسيطر على نفس المثقفين فى عصرنا هذا .

---

(١) جولة في العالم الاشتراكي ص ٩٩ ، ١٠٠

مع أن عاملا ثالثا يضيفه الدوس هكسلي في جملة هذه العوامل التي خلقت أزمة الانسان المعاصر ألا وهو زيادة سكان العالم زيادة مفاجئة ، يقول : (لقد كان سكان القرن الأول الميلادى يقدرون بمائتين وخمسين مليونا ، ثم ضعف هذا العدد فى ستة عشر قرنا ، على حين أن عدد السكان اليوم ــ وهو ثلاثة آلاف مليون نسمة ــ يقدر له أن يضاعف فى أربعين عاما فقط ، وترتب على هذا التفجر البشرى نمو فظيع فى كبريات المدن وكان من نتيجة ذلك أن ملايين من أطفالنا لا يعلمون شيئا عن الطبيعة : لا يعرفون كيف يكون القمح فى حقوله ولا كيف تكون شجرة الفاكهة ، بل ان ملايين لم يروا فى حياتهم بقرة الا فى الصورة .

فما النتائج النفسية لهذا كله ؟ أولا : ــ تضييق دائرة الخبرة بالطبيعة ضيقا شديدا ، ثانيا :ــ يفقد الانسان شعوره بالانتماء فيحس بالضياع لأنه دائما في زحمة المدن بغير روابط عميقة الجذور ، ولهذا فهو يحس بالعزلة رغم تكاثر الناس من حوله . (١)

على أن كل هذه العوامل التي ذكرنا لم تخلق فى الانسان المعاصر التوتر والقلق والغربة والشعور بالعبث وانعدام الجدوى من الحياة فحسب ، بل خلقت الى جانب ذلك كله عند الانسان الحساس شعورا بضعف العقيدة الدينية ، والافتقار الى الايمان بالله ذلك الايمان الذى لا يغني عنه شيء . فان حاجة الانسان الى اشباع عاطفته الدينية أمر لا ينقطع .

من أجل هذا كله ظهر العبث والغثيان والتمرد واللامعقول والشعور بالغربة والاهتمام بمشكلة الشر . والبحث عن مبرراته وأسبابه . على أننا نؤمن بأن أزمة الفكر المعاصر هذه لا بد لها ، ان آجلا أو عاجلا ، أن تجد على أيدى المفكرين أنفسهم حلولا ترد المثقفين من أبناء عصرنا الى صوابهم . وتعيد اليهم ثقتهم بالحياة ، وايمانهم بالله وتمسكهم بالخير وحبهم للانسان .

* * *

---

(١) فلسفة وفن ص ٢٦٨

أهم المراجع

(١) البير كامي

* العبث ترجمة سالم نصار — بيروت

(٢) ايريس مردوخ

* سارتر المفكر العقلي الرومانسى ترجمة شاكر النابلسي ـ دار الفكر القاهرة

(٣) جان بول سارتر

أ) الوجودية فلسفة انسانية ـ ترجمة حنا دميان — بيروت ١٩٥٩

ب) ما الأدب ـ ترجمة الدكتور محمد غنيمي هلال — القاهرة ١٩٦٨

جـ) الغثيان ـ ترجمة الدكتور سهيل ادريس — بيروت ١٩٦٢

د) مسرحيات سارتر ـ ترجمة الدكتور سهيل ادريس — بيروت

(٤) جان فال

* الفلسفة الوجودية ـ ترجمة تيسير شيخ الارض — بيروت ١٩٥٨

(٥) دريني خشبة

* أشهر المذاهب المسرحية ـ القاهرة

(٦) روبير دى لوبيه

* كامى والتمرد ـ ترجمة الدكتور سهيل ادريس — بيروت

(٧) د . زكي نجيب محمود

* فلسفة وفن — القاهرة ١٩٦٣

(٨) د . لطفي فام

* المسرح الفرنسي المعاصر — القاهرة ١٩٦٤

(٩) د . محمد غنيمي هلال

* المدخل الى النقد الأدبي الحديث — القاهرة ١٩٦٢

١٠) د . محمد مصطفى بدوى

* الغريب (عرض ونقد) فصلة من مجلة كلية الآداب
جامعة الاسكندرية المجلد الثاني عشر ١٩٥٨

(١١) د . محمد مندور

* جولة فى العالم الاشتراكي القاهرة ١٩٥٧

(١٢) Colin Wilson
The Outsider London 1956

* * *

حازم الببلاوى

التنظيم السياسى في المجتمع التكنولوجي الحديث

وجهة نظر اقتصادى

تمهيد :

ان موضـوع التنظيم السياسي فى المجتمع التكنولوجي الحديث موضوع واسـع ومتشعب الاطراف ، ولايمكن الاحاطة به فى مقال واحد أو من جانب متخصص فى فرع واحد . وكذلك فان حديثنا فيه هو بالضرورة حديث قاصر ، والامر يستدعي مساهمات أخرى من جانب متخصصين فى فروع أخرى . وهذا المقال ليس فى حقيقته سوى مقدمة ودعوة لمزيد من التأمل فى هـذا الموضوع الحيوى .

كثر الحـديث هـذه الايام عـن « المجتمع التكنولوجي الحديث » أو عن « المجتمع الصناعي الحديث » أو عن « مجتمع الاستهلاك » (١) وكلها عبارات تستخدم الآن للدلالة على الاحساس العام بأننا بدأنا ندخل مرحلة جديدة تمتاز عن سابقتها فى كثير أو قليل ، وتحتاج فى جميع الاحوال الى مزيد من التأمل والمعرفة .

وقبل أن نبدأ فى محاولة التعريف بهذا المجتمع الجديد وخصائصه ، فاننا ننبه الى أمر هام وهو أن التاريخ مستمر لا انقطاع فيه ، واننا نستطيع ان نجد بذور هذا « المجتمع الحديث » منذ وقت

---

* الدكتور حازم الببلاوى مدرس الاقتصاد السياسى بجامعتي الكويت والاسكندرية له كتب وبحوث علمية منشورة باللغتين العربية والفرنسية .

(١) انظر على سبيل المثال : J. Kenneth Gabbraith, The New Industrial State, Hamish Hamilton, London 1967 ; R. Arron, Dix- Huit Lecons sur la Societe Industrielle, Paris, Idee, 1961

وانظر أيضا ، حازم الببلاوى ، مجتمع الاستهلاك ، على ضوء احداث مايو ١٩٦٨ فى فرنسا ، القاهرة ، ملحق الاهرام الاقتصادى ـ اكتوبر سنة ١٩٦٨ .

طويل . كذلك فان ما نتصور أنه «المجتمع الحديث» لا زال يحمل آثارا وبقايا كثيرة من مخلفات الماضي وبدرجات متفاوتة . ولذلك فاذا تحدثنا عن خصائص هذا « المجتمع الحديث » فيجب الا ننسى أنه لا توجد صورة نقية لهذا المجتمع وأن « الواقع » هو عبارة عن خليط من عناصر كثيرة بعضها متنافر وبعضها متناسق . ولذلك فان ما سنتكلم عنه هو في الواقع عبارة عن طراز نظرى Type وصورة نقية من « الواقع » ، أو عبارة عن نموذج او تصـور Concept لهذا المجتمع ، رغم أنه لا يوجد في الواقع بهذا النقاء . فالمجتمع المعاصر هو خليط من خصائص هـذا المجتمع الجديد، ومن آثار وبقايا صور المجتمعات السابقة، ولا تخفي أهمية هذه الآثار والبقايا في التأثير على سلوك الافراد والجماعات ، ولو كانت تعبيرا عن أوضاع هي سبيل الانتهاء . وهذا الاسلوب في تحليل خصائص المجتمع الحديث، رغم ما يتضمنه من تهذيب أو تشويه للواقع، هو الاسلوب الوحيد الذى يسمح لنا بادراك خصائص هذا « المجتمع الحديث » والنتائج التى يمكن ترتيبها عليه . وقد كان هذا الاسلوب ناجحا في جميع المحاولات التي بذلت لمعرفة تطور الجماعات وخصائصها وقد اتبعه Ma. Weber ، كما ان تجريد ماركس لا يخرج عن هذا الاسلوب

ونشير أولا الى أن تسمية هذا « المجتمع الحديث» بالمجتمع « التكنولوجي » انما هي اشارة الى الاهمية الكبرى التى تحتلها التكنولوجيا الحديثة وتطورها وأثر ذلك على طبيعـة وخصائص المجتمع الحديث . واذا كان تاريخ الانسـان هو في الواقع تاريخ تطور أدوات الانسـان ، أو هو تاريخ التكنولوجيا بالمعنى الواسع (١) ، فان التكنولوجيا الحديثة قد أخذت طابعا جديدا تميز بوجه خاص في سرعة التطور وخطورته واعتماده على العلم والمعرفة والبحث وليس على مجرد التجريب والخبرة .

وهذا المجتمع الحديث يمثل في الواقع مرحلة جديدة من مراحل الثورة الصناعية. فالسائد هو أن الثورة الصناعية بدأت في انجلترا ثم في غرب أوروبا في النصف الأخـير من القرن الثامن عشر . ولعل الحقيقة أن هذه ليست الثور الصناعية الاولى ، ولكنها الثورة الثانية . فالثـورة الصناعية الأولى تمت في القرن السادس عشر في انجلترا وفي أجزاء كثيرة من أوروبا ، وقد أخذت صورة الثورة الزراعية في انجلترا بالقضاء على الحقول المفتوحة Open Fields ، وظهور طبقة الكادحين ، وقيام صناعات كثيرة في جنوب ألمانيا وفرنسا وفي انجلترا . وهذه الثورة الصناعية الاولى هي التى مهدت للثورة الصناعية الثانية في القرن الثامن عشر وعصر اكتشاف البخار (٢) . ولعل مجتمع اليوم الحديث يمثل الثورة الصناعية الثالثة ! وهكذا نستطيع أن نلمح أن المجتمع التكنولوجي الحديث انما هو مرحلة من تطور بدأ منذ وقت طويل وان لم تظهر خصائصه على نحو واضح الا في ايامنا هذه وفي أجزاء بسيطة من المعمورة في مقدمتها الولايات المتحدة الامريكية وبدرجة أقل في أوروبا .

والتطور الذى لحق التكنولوجيا الحديثة من الخطورة والاهمية ، بحيث اننا نستطيع القول بأن طبيعة المجتمع الذى نعيش فيه ، والقيم التي تسيطر على سلوكنا ، والحاجات التى نسعـى

---

(١) انظر على سبيل المثال تاريخ العالم « الطبعة الفرنسية » cf U.N.E.S.C.O.
Histoire Universelle de L'Humanite, Vol. I, Prevhistoire, Paris, Robert Laffont, 1968.

(٢) cf NEF, la civilisation industrielle, Paris, Armant Colin, 1954.

لاشباعها .. الخ قد تأثرت بشكل مباشر بهذه الثورة التكنولوجية الحديثة ، ونود أن نشير هنا الى أن الماركسية قد فتحت طريقا خصبا لدراسة تطور المجتمعات بربط هذا التطور بالتطور الذى لحق أدوات الانتاج ولكن الماركسية ذاتهاقد عاقت دون الوصول الى نهاية هذا المنطق ، وكانت من أسباب تأخر الاهتمام بخصائص المجتمع التكنولوجي الحديث ، وذلك لأنها ركزت بوجه خاص على نظام الملكية ، بتأكيدها أن تطور أدوات الانتاج يؤدى الى تطور مقابل فى شكل الملكية :

ملكية خاصة أو ملكية عامة . ولكن هذا ليس الا جانبا فقط من آثار تطور التكنولوجيا . وهناك آثار أخرى على الادارة الاقتصادية بصفة عامة قد لا ترتبط بالملكية القانونية . ومن هنا وقفت الماركسية عند حد التمييز بين الدول الرأسمالية والدول الاشتراكية . وسوف نرى أن تطور التكنولوجيا قد أدى الى ظهور نوع من التماثل ان لم يكن من التشابه بين الدول الرأسمالية والدول الاشتراكية التى قطعت أشواطا كبيرة فى مجال التقدم التكنولوجي . وهكذا فاننا نعتقد أن دراسة خصائص المجتمع التكنولوجي الحديث تجاوز فكرة الملكية القانونية .

ونود الآن ان نتعرض لأهم خصائص المجتمع الصناعي الحديث أو التكنولوجي الحديث . ونلاحظ أن بعض هذه الخصائص ليست جديدة ، بل اننا نعرفها منذ مدة — على الاقل منذ الثورة الصناعية فى القرن الثامن عشر — والجديد فى الواقع هو فى مدى تأكد هذه الخصائص من ناحية وفى توافرها مجتمعة وليست منفردة من ناحية أخرى .

الحساب الاقتصادى :

لعل أهم ما يميز المجتمع الصناعي عن المجتمعات السابقة هو التغير المستمر ، التغير فى وسائل الانتاج وما يترتب على ذلك من تغير مستمر فى الاذواق وفى الكفاءة الفنية لعناصر الانتاج .. الخ . فالمجتمعات السابقة كان يسودها نوع من الثبات والاستقرار النسبي بحيث ان العادة والروتين كانا ينظمان كل شئون الانتاج والتوزيع . الزراعة والرعى والصيد تكاد تخضع لناموس الطبيعة من حيث الدورة الزراعية ومواسم الصيد بحيث تكاد تتكون مجموعة من العادات الثابتة الموروثة للقيام بهذه النشاطات . وتتأكد هذه العادات وتنتقل من جيل الى آخر دون تغير يذكر ، ويكاد يحكم الفرد فى مثل هذه الظروف مجموعة من ردود الفعل المشروطة . فلا حاجة هناك الى التفكير المستمر لمواجهة احداث جديدة ، وانما لكل حدث طريقة مواجهته ، وهى طريقة أثبتت كفاءتها خلال أجيال متعاقبة . وفى مثل هذه الظروف لا تقوم أية حاجة الى الحساب الاقتصادى والتخطيط والتنبؤ . فالعادات والتقاليد كفيلة بذلك . وليس الحال كذلك فى المجتمع الصناعي .

ان تاريخ الثورة الصناعية كما هو معروف مرتبط بنشأة الرأسمالية ولا يمكن التأريخ لاحدهما دون الآخر . وقد قامت الرأسمالية الاولى — المعروفة باسم الرأسمالية التجارية — على انقاض النظام الاقطاعي وظهور أوجه جديدة من النشاطات فى مقدمتها التجارة ثم الصناعة . وقد ارتبط ذلك بعالم جديد تسوده المخاطر وعدم الاستقرار . وعرف المنظم Entrepreneur — وهو عماد النظام الاقتصادى فى ذلك الوقت بأنه الشخص الذى يتحمل المخاطر ويقبلها فى سبيل الانتاج وبذلك دخل عنصر التنبؤ والحساب كعنصر اساسي فى الحياة الاقتصادية . وظهرت النظرية الاقتصادية كمحاولة لبيان افضل الطرق للاختيار بين الامكانيات المتاحة ، Problem of Choice . وظهرت فكرة الرشادة الاقتصادية Economic Rationality ومن ذلك كله نجد أن الحساب والتفضيل بين مختلف الامكانيات المتاحة أصبح أمرا ضروريا . فعلمتنا

النظرية الاقتصادية سلوك المستهلك الرشيد وكيف يحاول أن يستخدم دخله المحدود للحصول على أكبر قدر ممكن من الاشباع باختيار السلع التى تحقق له ذلك وتحديد الكميات المناسبة من كل منها . كذلك على المستهلك أن يختار بين الاستهلاك الحالي وبين الاستهلاك المستقبل (الادخار) مراعيا فى ذلك — قدر الامكان — تحقيق أكبر قدر من الاشباع . ونفس الامر نجده عند المنتج ، وربما بشكل أوضح ، فنظرية المشروع تبين لنا كيف يستطيع المنتج ان يتخذ قراراته المتعلقة بالانتاج لتحقيق أكبر قدر ممكن من الربح ، أو اقل خسارة ، هناك اختيار المنتج لوسيلة الانتاج المناسبة ، اذ ان انتاج السلعة مع تقدم الفن التكنولوجي قد أصبح ممكنا بعدة وسائل . ثم عليه أن يختار الكمية المناسبة التى يمكن أن ينتجها . وهو أيضا يتخذ قرارات متعلقة بالمستقبل فيما يتعلق بالاستثمارات والاختيار بين وجوه الاستثمارات الممكنة . وفى كل ذلك نجد أن الحساب الاقتصادى قد أصبح جزءا من حياة المجتمع ، ولم تعد العادة والتقاليد كافيين للاستمرار فى الانتاج ، بل ربما أصبح الخروج على هذه العادات والتقاليد هو ما يكفل التقدم المستمر . ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن كثيرين من الاقتصاديين يعرفون المنظم ودوره فى الحياة الاقتصادية بأنه ذلك الفرد القادر على التجديد والابتكار Innovation (1) فى مجال الانتاج والفن الانتاجي .

وسوف نرى أن هذا الحساب الاقتصادى قد اتسع نطاقه بحيث يكاد يشمل الاقتصاد فى مجموعه فى شكل سياسات اقتصادية اجمالية تتدخل بها الدول لتحقيق أهدافها الاقتصادية ، وفى شكل خطط اقتصادية تضعها بوجه خاص المجتمعات الصناعية الاشتراكية . وسوف نشير الى أن هناك نوعا من التقارب فى هذا الحساب الاقتصادى الاجمالي .

الثورة الصناعية نشأت كما سبق أن رأينا مع الرأسمالية التجارية ، وتطورت مع الرأسمالية الصناعية حتى أوائل القرن العشرين . ومنذ ثورة ١٩١٧ الاشتراكية فى الاتحاد السوفييتي ونحن نعاصر اتجاها جديدا للمجتمع الصناعي فى الدول الاشتراكية ، ولذلك يمكن القول بأن للحساب الاقتصادى للمجتمعات الصناعية الآن صورتين الآن : الصورة الرأسمالية والصورة الاشتراكية . وليس الفرض مما سنعرضه الآن هو اهمال الفروق بين النظامين ، ولكن التركيز بوجه خاص على أوجه الشبه المتعلقة بطبيعة المجتمع الصناعي وبخاصة فيما يتعلق هنا بالحساب الاقتصادى

كانت النظرية السائدة — وربما كان الواقع فى القرن التاسع عشر — تعتبر المنافسة الكاملة هي الصورة الطبيعية للمجتمع الصناعي . وقد علمتنا جميع كتب مبادىء الاقتصاد ان المنافسة الكاملة تتميز بعدة خصائص تجعل من كل فرد (مستهلكا كان أم منتجا) ذرة فى محيط ، غير قادر على التأثير فى الأثمان السائدة فى السوق ومن ثم فى قرارات غيره من الأفراد . ويحدث التأثير نتيجة لمجموع أفعال هؤلاء الأفراد مجتمعين . ولذلك فان ادارة الاقتصاد القومي تتم، وفقا لما يمكن أن يسمى « باللامركزية الاقتصادية » حيث لا توجد سلطة أو فرد قادر على التأثير وحده على الأوضاع الاقتصادية . فالمنافسة الكاملة كما تعرض فى كتب مبادىء الاقتصاد تفترض وجود عدد كبير من المستهلكين وعدد كبير من المنتجين وبحيث ان كل مستهلك أو منتج على حدة ليس له أى وزن على السوق فى مجموعه . فاذا قرر المستهلك او المنتج زيادة أو انقاص استهلاكه أو انتاجه فان السوق لن تشعر بهذا الأثر ، وينتج التأثير فقط من مجموع افعال المستهلكين والمنتجين . ولذلك

---

(1) F. J. Schumpeter, The Theory of Economic Development, Harvard University Press, 1949.

وصف بعض الاقتصاديين(١) حالة الاقتصاد فى هذه الصورة بأنها تتضمن ذرية 'atomicite للاقتصاد ، بمعنى أنه يتكون من ذرات صغيرة . ويضيف الاقتصاديون عادة بعض الشروط الفنية التي تضمن توافر المنافسة الكاملة وعدم استطاعة أى فرد منفرد التأثير على السوق ، مثل توافر العلم بأحوال السوق ، والتجانس التام للسلعة وعدم وجود عقبات أمام الصناعة — وهي شروط الغرض منها الحيلولة دون تمكن أى فرد من التأثير على الاقتصاد .

وفى مثل هذه الظروف فان الادارة الاقتصادية للموارد تتم نتيجة لمجموع قرارات الأفراد كما سبق أن أشرنا وبذلك تعتبر مظهرا من مظاهر اللامركزية الاقتصادية . فالمستهلك مزودا بمعرفة عن حاجاته الشخصية وترتيب افضلياته ودخله ، ينزل الى السوق ويطلب كميات مختلفة من السلع اذا سادت أثمان مختلفة لها . ومن مجموع طلبات المستهلكين الفردية يتحدد الطلب الكلي . وبالمثل فان كل منتج مزودا بمعرفة عن امكانياته الفنية وبرغبته فى الحصول على أقصى ربح ممكن ينزل الى السوق ويعرض كميات مختلفة من السلعة اذا سادت أثمان مختلفة لها . ومن مجموع عرض المنتجين يتكون العرض الكلي ويسود الثمن فى السوق الذى يسوى بين هذا العرض الكلي والطلب الكلى . وهكذا نرى ان ادارة الموارد الاقتصادية وتوزيعها قد تمت دون تدخل ارادة مركزية واعية ، وانما نتيجة لمجموع الارادات الفردية . وقد رأى آدم سميث ان هذا الوضع يحقق المصلحة العامة نتيجة سعى الافراد لتحقيق مصالحهم الفردية الخاصة وكأن هناك يدا خفية Invisible Hand تحقق هذا التوافق .

وقد كان من الطبيعي فى مثل هذه الظروف أن تكون السياسة الاقتصادية المثلى للحكومات هي الامتناع بقدر الامكان عن التدخل فى الحياة الاقتصادية وترك هذه الأمور للأفراد طالما أن الصالح الخاص قادر على تحقيق المصلحة العامة بأحسن الطرق . ولكن هذه الأوضاع لم تستمر طويلا ذلك أن تطورا هاما قد لحق المجتمعات الصناعية ، بحيث أصبحت السياسة الاقتصادية للدولة ضرورة لا يمكن التجاوز عنها لتمكين هذه المجتمعات من استمرار نموها دون عقبات شديدة . وبذلك امتد مجال الحساب الاقتصادى من الوحدات الاقتصادية المنفردة الى حساب اجمالي يتضمن الاقتصاد القومي فى مجموعه ، وبحيث تتخذ السياسات الملائمة لتوقعات المستقبل بالنسبة للاقتصاد القومى فى مجموعه . وبطبيعة الاحوال فان هذه الصورة من التدخل الاقتصادى الشامل فى الحياة الاقتصادية تجد أكمل تطبيق لها فى الدول الاشتراكية ، حيث تضع الدولة خطة عامة للاقتصاد القومي . ولكننا سوف نشير الى أن تطورا مقابلا ، وان كان بدرجة أقل طبعا ، قد لحق الدول الصناعية الرأسمالية حيث أصبح التدخل ضروريا ، وحيث لم تعد سياسة الحرية الاقتصادية مقبولة على اطلاقها .

ان المنافسة الكاملة كما صورتها النظرية الاقتصادية لم تخرج عن حيز هذه النظرية وقاعات البحث فى القرن العشرين ، أما الواقع فقد عرف صورا أخرى للأسواق بعيدة عن هذا الوضع . ولذلك فان نتائج هذه النظرية فى ضرورة الاعتماد على الحرية الاقتصادية لم تعد صالحة تماما . وسوف نتعرض فيما بعد لتطور هذه الأسواق . على أن ما يعنينا الآن هو أن سياسة عدم التدخل قد قبرت تماما مع الثلث الأول

---

(١) انظر على سبيل المثال

J. Marchal, **Cours D ' Economic Politique,** Librairie de Medicis, 2 em edition, Paris 1957

لهذا القرن . فالأزمة العالمية الشهيرة فى الثلاثينيات قد أثبتت عقم السياسات الاقتصادية القائمة على الاعتماد على الأفراد وحدهم دون تدخل الدولة . وجاءت أفكار كينز (١) فى ذلك الوقت لتبين أن الاثمان والنفقات تتمتع بشيء كبير من الجمود ، ولذلك فانه لا يمكن الاعتماد على تغيراتهـا وحدها لاعادة التوازن . وقد نشأت فى ذلك الوقت حالة من البطالة الضخمة بشكل لم يسبق له مثيل ، ولم تنجح أية سياسات للاجور للقضاء عليها . وأوضح كينز أن الامر متعلق فى الواقع بعدم كفاية الطلب الفعلى فى الاقتصاد ، مما ادى الى انخفاض الدخل القومي وتحقيق تـوازن للاقتصاد عند مستوى منخفض من العمالة ،مما أدى الى ظهور هذه البطالة. ولذلك فان تدخل السلطات العامة بالقيام بسياسات انفاقية ، الغرض منها زيادة القوة الشرائية والطلب الفعلى هو الاجراء الوحيد القادر على زيادة الدخل القومي الى مستوى يسمح بامتصاص هذه البطالة . وبالفعل فان الدول التى استطاعت أن تخفف من حدة البطالة فى ذلك الوقت هي الدول التـى اتبعت عمدا او باصدفة سياسة انفاق تدخلية ،الغرض منها زيادة القوة الشرائية فى يد الافراد . وقد حدث ذلك فى المانيا النازية مـع سياسة التسليح والانفاق لشاخت ، كما حدث امر مشابه فى الولايات المتحدة الامريكية مع سياسة الانعاش الاقتصادى للرئيس روزفلت .

ومنذ كتابات كينز قبل الحرب العالمية الثانية اتضح ان المجتمع الصناعي قد وصل الـى مرحلة تستدعي التدخل المستمر من الدولة فى الحياة الاقتصـادية بفرض تحقيـق الاستقرار الاقتصادى والقضاء على البطالة . وقد ذهب بعض الاقتصاديين (٢) الى القول بأن هناك ركودا طويل المدى لا يمكن التخلص منه دون سياسة اقتصادية تدخلية مستمرة لحماية الطلب الفعلي عند المستوى المطلوب .

وبعد الحرب العالمية الثانية استكملت أفكار كينز من ناحيتين . فمن ناحية ظهرت مشاكل التضخم وارتفاع الاسعار ، ولم يعد تدخل الدولة لازما فقط لتوفير طلب فعلى كاف عند ظهور البطالة ، وانما ظهرت مشاكل زيادة هذا الطلب الفعلى ، وضرورة العمل على ضغطه عند ظهور التضخم . وبذلك وجب تدخل الدولة لتحقيق الاستقرار الاقتصادى دون بطالة ودون تضخم مبالغ فيـه .

كذلك ظهرت أهمية السياسة الاقتصادية فى المدة المتوسطة والطويلة ، وليس فقط فى المـدة القصيرة . فلم تعد السياسة الاقتصادية للدولة تقتصر على تحقيق الاستقرار الاقتصـادى فى المدة القصيرة وانما ظهرت مشاكل النمو الاقتصادى فى المدة المتوسطة والطويلة . وقد ارتبط ذلك فى أول الامر بمشاكل اعادة تعمير دول أوروبا ،ثم اصبح جـزءا مـن السياسات الاقتصاديـة العمل على توفير قدر معقول من النمو الاقتصادى . وأصبح من المعتاد بعد ذلك أن نرى خططـا اقتصادية فى فرنسا وهولندة وانجلترا وغيرها من الدول الصناعية المتقدمة .

وفى نفس الوقت الذى ظهرت فيه الحاجة الى ضرورة التدخل الاقتصادى فى المجتمعـات الصناعية المتقدمة وضرورة وضع سياسات اقتصادية اجمالية ، نجد أن الدول الصناعية التى تتبع الاسلوب الاشتراكي وفى مقدمتها الاتحاد السوفياتي قد تبنت منـذ ١٩٢٩ الخطط الخمسيـة للاقتصاد القومي . وهذه الخطط تتضمن تحديدا للاهداف التى ينبغي للاقتصاد الوصول اليها

---

(1) CF. J. M. Keynes, **The General Theory of Employment, Interest and Money,** Macmillan, London, 1936,

(2) CF. A. Hansen, **Monetary Theory and Fiscal Policy,** McGraw-Hill, 1949.

وبيان الوسائل الكفيلة بتحقيقها ، وغني عن البيان أن الخطة تعتبر الصورة الاساسية لتطبيق الحساب الاقتصادى الاجمالي على نطاق الدولة .

وبطبيعة الحال ليس من السهل القول بأنالتخطيط الاشتراكي(١) والسياسات الاقتصادية الاجمالية للدول الرأسمالية نتيجة لأفكار كينز ومن بعده ــ ليس من السهلالقول بأنهما متشابهان فأوجه الخلاف كثيرة ومتنوعة . ولكن ما أردنا أن نوجه النظر اليه هنا هو أن الحسابالاقتصادى قد اتسع نطاقه فى المجتمعات الصناعية ، ولم يعدقاصرا على الفرد ، وانما جاوز ذلك الى الحساب الاجمالي للاقتصاد فى مجموعه ، وان كانت درجة هذا التدخل ومداه تختلف بسبب طبيعة النظام الاجمالي القائم . وبالرغم من الفروقالضخمة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، فاننا نلمح الآن اتجاها لتخفيف هذه الفروق ،كما سيتضح عندما نتعرض للعلاقة بين التخطيط والسوق من المجتمعات الصناعية .

أهمية المشروع الصناعي الكبير :

نشأ المشروع الصناعي كوحدة للانتاج معنشأة النظام الرأسمالي وتطور معه ، والواقع أن نشأة هذا المشروعلم تظهر فجأة وانما نتيجة لتطور طويل من الصناعات المنزلية الى الصناعات اليدوية ، حتى أخذ شكله الحالي . وقد أحدث هذا التطور فى وحدة الانتاج الاساسية آثارا بعيدة على الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة . فمن ناحية انفصل العمل عن الأسرة ، مما كان له أبعد الآثار فى طبيعة العلاقات الاجتماعية. كما أدى تركيز عدد هائل من العمال فى مكان واحد وفى ظروف متشابهة الى نشوء الوعيالطبقيبين العمال كما كان له آثار أيضا على ظروف الحياة فى المدن الصناعية المكتظة بالسكان وغير ذلك كثير .

على أن المشروع الصناعي لم يعد مظهرا منمظاهر النظام الرأسمالي وحده ، بل جاوز ذلك ليصبح وحدة الانتاج الرئيسية فى ظل المجتمعات الصناعية الحديثة . فالدول التى أخذت بالنظام الاشتراكي ــ وهى تضع نصب أعينهـالتحقيق أكبر معدل للنمو الاقتصادى على ما سنرى ــ قد وجهت أكبر الاهتمام الى الصناعة وبوجه خاص الصناعات الثقيلة ــ حتى كاد البعض يتصور أن اسلوب النمو الاشتراكييختلفعن اسلوب النمو الرأسمالي فى الاهتمام الزائد بالصناعات الثقيلة . (وأيا ما كان الأمر فان الخلاف بين تحقيق التنمية عن طريق الصناعاتالثقيلة أو عن طريق الصناعاتالخفيفة لم تعد الآن مشكلةمذهبية بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي) والصناعات الثقيلة تحتاج أكثر من غيرها الى تراكم رأس المال والى التقدم الانتاجي . ولذلك فان أهمية المشروعات الصناعية الكبرىلم تقل فى النظام الاشتراكي عنها فى النظام الرأسمالي . ونريد أن نلقي نظرة على طبيعة هذه المشروعات الصناعية والتطور الذى لحقها وأثر ذلك على تحديد خصائص المجتمع التكنولوجي الحديث أيا كان نظامه الاقتصادى .

هناك أولا ظاهرة أساسية وهي اتجاه المشروعات الصناعية نحو التركز . وقد تنبأ ماركس فى القرن الماضي بأن طبيعة النظام الرأسمالي تؤدى بالضرورة الى تركز المشروعات الصناعية فى عدد قليل من الاحتكارات الكبرى ، وقد رأى فى ذلك ما يساعد علىزيادة التناقضاتفى هذا النظام. اذ انه يؤدى الى زيادة عدد الطبقة العاملة والىالقضاء على أصحاب الحرف والمشروعات الصغيرة مما سيقوى التناقض الطبقي . كما رأى أنه من ناحية أخرى فان هذا التركز سيؤدى الى انخفاض معدل الارباح ومن ثم اتجاه النظام الرأسمالى الى مرحلة من الركود .

---

(١) انظر ــ أحمد جامع، الاقتصاد الاشتراكي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

وقد صحت نبوءة ماركس فيما يتعلق باتجاه النظام الرأسمالي الى التركز ، ولكن بقية الآثار لم تتحقق ، أو على الأقل لم تتحقق على النحو الذى ذكره ماركس . كما لوحظ أن الاتجاه نحو التركز فى المشروعات الصناعية الكبرى ليس ظاهرة خاصة بالنظام الرأسمالي وحده ، وانما هو ظاهرة عامة فى كافة المجتمعات الصناعية المتقدمة، سواء أكانت اشتراكية أم رأسمالية . والواقع ان التنبؤ بأن النظام الرأسمالي سوف يتجه بالضرورة الى حالة من الركود Stationary State ينخفض فيها معدل الارباح بحيث لا تقوم أية استثمارات جديدة ولا تحقق أى نوع من التقدم الاقتصادى ـ الواقع أن هذا النوع من التفكير لم يبتدعه ماركس كلية ، وانما كان قاسما مشتركا بين جميع الاقتصاديين الانجليز فى القرن التاسع عشر ، مما ادى الى تسميتهم بالمدرسة التشاؤمية . فهؤلاء جميعا كانوا يعتقدون فى صحة آراء مالتس فى السكان ، وخاصة قوله بأن عدد السكان يزيد بنسبة أكبر من زيادة الموارد الزراعية ، وقد كان هؤلاء الاقتصاديون ـ وبوجه خاص ريكاردو الذى اثر فى جميع أجيال الاقتصاديين اللاحقين ـ ضحية المبالغة فى خطورة ظاهرة تناقص الغلة فى الزراعة . فالمجتمع الرأسمالي عندهم سيستمر فى النمو مع زيادة تراكم رأس المال ، ولكن هذا التراكم لن يستمر الى النهاية نظرا لان ظاهرة تناقص الغلة من شأنها أن تؤدى الى انخفاض معدل الارباح باستمرار وبذلك تصل الى مرحلة الركود التى ينعدم فيها تراكم رأس المال لانخفاض معدل الارباح وحيث يحصل الافراد على أجور تكفي لحد الكفاف . وقد أخذ ماركس هذه الصورة مع تعديل فى أسباب الركود كنتيجة لتركز المشروعات وارتباطها بما يسمى بزيادة الكثافة العضوية لرأس المال الثابت . فعند ماركس ينقسم رأس المال الى متغير وثابت . ورأس المال المتغير يقابل، بوجه عام ، ما يخصص لأجور العمال هو وحده القادر على خلق فائض القيمة . ورأس المال الثابت هو ما يقابل ، بصفة عامة ، ما يخصص للمواد الاولية والآلات وغير ذلك (وهذا التعريف يقابل تعريف رأس المال الثابت والمتداول فى الاصطلاح الحديث) . ويرى ماركس أن هناك اتجاها عاما نحو زيادة نسبة رأس المال الثابت الى رأس المال المتغير ، ونظرا لأن فائض القيمة ينتج عن رأس المال المتغير وحده فان معدل الارباح سيتجه بالضرورة الى الانخفاض مما سيؤدى الى حالة الركود المتقدمة .

والحقيقة أن النبوءات المتشائمة بالنسبة الى تركز المشروعات الصناعية قد اهملت علاقة هذا التركز بزيادة الكفاءة الانتاجية ، وما يستدعيه الفن الانتاجي الحديث من ضرورة تركز المشروعات فى عدد محدود من المشروعات الكبرى . فتركز المشروعات ليس سببه الوحيد طبيعة النظام الرأسمالي، وانما هو ضرورة فنية يقتضيها الانتاج فى المجتمع التكنولوجي الحديث وتتطلبها خصائص هذه التكنولوجيا الحديثة .

وأهم ما يميز التكنولوجيا الحديثة هو حاجتها الى مشروعات كبيرة نسبيا وأحيانا كبيرة جدا ، وذلك حتى يمكن استنفاد جميع المزايا الفنية . وقد تحدث الاقتصاديون منذ زمن بعيد عما أسموه بمزايا الانتاج الكبير Economies of Scale أو مزايا الحجم الكبير . فزيادة حجم المشروع تؤدى الى زيادة فى الانتاج أكبر من الزيادة النسبية فى عناصر الانتاج المستخدمة ، فمضاعفة حجم المشروع يؤدى الى زيادة فى الانتاج أكبر من الضعف . والسبب فى ذلك هو أن المشروع الكبير يستطيع الافادة من مزايا لا تقبل بذاتها الانقسام ، ومن ثم يحرم منها المشروع الصغير . وهذه المزايا عديدة ، مزايا فى الادارة ، مزايا فى الفن الانتاجي باستخدام نوع من الآلات أو من الطاقة الذى لا يقبل التجزئة ، مزايا فى الحصول على أنواع من العمل الماهر ،

امكانيات أكبر فى دراسة حاجات السوق .. الخ. وقد أطالت كتب مبادىء الاقتصاد فى تعداد هذه المزايا وانواعها . على أنه يبدو أن العامل الحاسم فى العصر الحديث بالنسبة للمشروعات الصناعية الكبرى هو « الأبحاث » وهذه الابحاث تتطلب فى العصر الحديث امكانيات مالية ضخمة لا يمكن أن تتوافر للمشروعات الصغيرة . ولذلك يكاد يكون التقدم التكنولوجي الضخم محدودا بالصناعات التى يتركز فيها الانتاج . ولكن تتضح هذه الصورة بشكل أكبر فسوف نشير الى المقصود بعدم القابلية للانقسام والتجزئة وأثر ذلك على مزايا الانتاج الكبير ، ثم نرى مدى امكان تجزئة الابحاث حتى تفيد منها المشروعات الصغيرة .

حققت العلوم الطبيعية تقدما هائلا لادخال فكرة المتناهى فى الصغر infinitesimale وما ترتب عليها من دراسة معدل التغيير الذى يلحق احد المتغيرات نتيجة لتغيير متناه فى الصغر لمتغير آخر . وقد ادت هذه الأفكار بليبنز ونيوتن فى القرن السابع عشر الى اكتشاف قواعد التحليل الرياضي (التفاضل والتكامل) وما ترتب على ذلك من نتائج هامة فى جميع العلوم الطبيعية التى لا تزال تجنى ثمارها حتى الان فى مجال التطبيق . وهذه الفكرة تفترض القابلية للانقسام والتجزئة بما يسمح بأخذ تغيير صغير جدا (متناه فى الصغر حتى يقترب من الصفر) .

هذه الفكرة نفسها عرفها الاقتصاد متأخرا قرنين من الزمان عندما قام ثلاثة من الاقتصاديين منفردين وفى أماكن مختلفة ، بتقديم أساس التحليل الحدي Marginal analysis (كارل منجر فى النمسا ، ليون فالراس فى سويسرا ، ستانلى جيفونز فى انجلترا) حوالى ١٨٧٠ . وتقوم هذه النظرية الحدية على دراسة ماذا يحدث فى أحد المتغيرات اذا حدث تغيير طفيف جدا فى أحد المتغيرات الاخرى (يكاد يقترب من الصفر) . ومن الواضح أن صلة القرابة قوية بين هذا التحليل الحدي فى الاقتصاد والتحليل الرياضي فى العلوم الطبيعية . وقد قدم هذا التحليل الحدي نتائج باهرة فى الاقتصاد الى جانب انه ساعد على أناقة عرض النظريات الاقتصادية . ولكن هذا التحليل الحدي يفترض أيضا القابلية للتجزئة وللانقسام ، أو بعبارة أكثر فنية يفترض أن دوالّ الاقتصاد دوالّ مستمرة Continuous Functions . والحقيقة أن الاقتصاد يعرف كثيرا من الحالات التى لا يصدق فيها ذلك ، وحيث يكون الاصل انقطاع وعدم اتصال هذا الدوالّ Discontinuity . ولبيان فكرة الاستمرار والانقطاع فى مجال الفن الانتاجي ــ وهو الذى يهمنا هنا ــ بأمثلة توضح هذه التفرقة تشير الى أن النظرية الحدية فى الاقتصاد تفترض أن دوالّ الفن الانتاجي Production Functions مستمرة . ومعنى ذلك أنه اذا كان هناك فن انتاجي معين لانتاج سلعة معينة وأن هذا الفن الانتاجي يستخدم نسبة معينة من العمل من نوع معين ومن رأس مال من نوع معين ، فانه يمكن دائما افتراض حدوث تغييرات متناهية فى الصغر فى كل من هذا العمل ومن الرأسمال . ومعنى ذلك أن هذا العمل وهذا الرأسمال قابل للانقسام والتجزئة الى أى درجة نريد . وعلى ذلك فاذا كان هناك مصنع صغير جدا فانه يستطيع أن يفيد من هذا الفن الانتاجي بحصوله على قدر صغير جدا من هذا العمل وقدر صغير من هذا الرأسمال ، ولا خطورة لأننا نفترض القابلية للانقسام .

أما القول بأن دوالّ الانتاج غير مستمرة ، فمعنى ذلك أنه اذا كان هناك فن انتاجي معين لانتاج سلعة معينة ، وأن هذا الفن الانتاجي يستخدم نسبة معينة من العمل من نوع معين ومن رأس المال من نوع معين ، فانه لا يمكن افتراض تجزئة هذا العمل أو هذا الرأسمال كما نريد ، وانما هناك حدود لامكان احداث هذه التجزئة . فقد تكون الآلة التى تتضمن نوعا معينا من الكفاءة الانتاجية بحجم معين لا يمكن تجزئتها بالحصول على نفس النوع من الآلة بحجم أصغر ، ولعل من أبرز الامثلة على عدم امكان التجزئة : الطاقة الذرية . فمن المعروف أن الطاقة الذرية

تولد طاقة كبيرة جدا ، وحينما تكون بحاجة الىهذه الطاقة الضخمة فانها تكون أرخص من غيرها من أنواع الطاقة الأخرى . ولكن هذه الطاقة الذرية لا تنتج الا بأحجام ضخمة بحيث لا يمكن استخدامها الا فى مشروعات ضخمة جدا . فهيلا تقبل التجزئة . فهذه الطاقة قد تكون أرخص من البترول بالنسبة لمشروعات ضخمة جدا مثلازالة بعض الجبال وتمهيد الأرضأو انشاء سفينة تدور حول الارض عدة مرات ، ولكن لن يأتى اليوم ـ على الاقل فى حدود المعقول ـ الذى تستخدم فيه هذه الطاقة لاشعال ولاعة للسجائر . والسبب فى ذلك هو أن الطاقة الذرية غير قابلة للتجزئة فى جميع الأحوال .

وهكذا نرى أن عدم القابلية للتجزئة والانقسام هو السبب فى مزايا الانتاج الكبير الذى يتمكن منالافادة من عناصر لا تقبلبطبيعتها التجزئة ومن ثم تحرم منها المشروعات الصغيرة .

وقد سبق أن أشرنا الى أن العناصر التىلا تقبل التجزئة والانقسام كثيرة ، ولكن لعل أهمها فى العصر الحديث هو فى مجال البحث . وهذا السبب هو ما يفسر تفوق المشروعات الكبرى على المشروعات الصغيرة . وهو أيضا يفسر الىحد بعيد المزايا التى تحققها الدول الكبرىبالنسبة للدول الصغيرة بالنظر الى تمتعها بمزايا الانتاج الكبير فى مجال الأبحاث .

لعل أهم ما يميز البحث العلمي فى العصر الحديث ، على ما سنشير اليه ، ان التقدم العلمى لم يعد نتيجة عمل فرد عبقرى بقدر ما هو نتيجةلعمل مجموعة كبيرة من الباحثين فى فروع مختلفة ومتكاملة ، وبحيث يتوافر لهم امكانيات مالية ومعملية ضخمة تمكنهم من اجراء البحوث والتجارب . وهكذا نجد أن البحث هو من أهمالمجالات التى تظهر فيها مزايا الانتاج الكبير . فحيثما تتوافر الامكانيات المالية والمعملية يمكندائما تحقيق نتائج أفضل .

والمشروعات الكبرى فى العصر الحديث لمتعد مجرد وحدات للانتاج ، ولكنها أيضا وحدات للبحث العلمي . وتركز الصناعة يساعد الى حدبعيد على زيادة الامكانيات المخصصة للبحث فى الصناعة . ولذلك نجد أن البحث العلمي لا يقتصرفى الدول الصناعية المتقدمة على الجامعات بل تشارك فيه أيضا الصناعات الكبرى بنصيب كبير . وهذا الامر واضح بالنسبة للولايات المتحدة الامريكية . كذلك تقدم الصناعات الكبرى المنحالمالية والعقود الى الجامعات للقيام بأبحاث مشتركة ، كما قد تقوم بعض هذه الصناعات برعاية مراكز الابحاث وبعض الجامعات كما حدث أخيرا بالنسبة للجامعات الاقليمية الحديثة فى انجلترا . وعلى ذلك فان المشروعات الكبرى تحقق مزايا ضخمة لا تعرفها المشروعات الصغيرة فى مقدمتها الأبحاث .

وهكذا نستطيع أن نفهم لماذا حققت معظمالدول الصناعية الكبرى معدلات كبيرة من النمو فى ظل الصناعات المركزة ، فى حين أن النظريةالاقتصادية كانت تدعي أن المنافسة الكاملة وحدها هي الكفيلة بتحقيق التقدم الاقتصادى ، وأن أى مظهر من مظاهر الاحتكار (التركز يأخذ غالبا شكل المنافسة الاحتكارية بين عدد قليل من المشروعات) من شأنه الاضرار بالكفاءة الاقتصادية . ولعل السبب فى هذا الموقف من النظرية الاقتصادية « التقليدية » هو أنها كانت تفترض دائما القابلية المطلقةللانقسام لجميع العناصر، وأنالمنافسةمن شأنها تحقيق الانتاج عند أقل تكلفة (التكلفة الحدية تتساوى مع التكلفة المتوسطة وتعادلالثمن(١) . وهذه النظرية تهمل نتائج التقدم الفنى المتحقق عن طريق الابحاث والافادة من مزاياالانتاج الكبير الناجم عن تركز المشروعات الصناعية . (٢)

---

(١) انظر فى ذلك كتب مبادىء الاقتصاد على سبيل المثال ، احمد ابو اسماعيل ، أصول الاقتصاد ، دار النهضة العربية ١٩٦٦ .

(2) Cf. K. Galbraith, **American Copitalism,** Boston, Houghton, 1956

وتركز المشروعات الصناعية ليس ظاهرة قاصرة على الدول الرأسمالية ، بل هو ظاهرة فنية نجدها أيضا فى الدول الاشتراكية الصناعية المتقدمة . لأن ظاهرة عدم الانقسام والتجزئة بالنسبة لكثير من عناصر الانتاج انما هي من الامور الفنيةوالتى ترتبط بطبيعة التقدم التكنولوجي بصرف النظر عن شكل الملكية القانونية لعناصر الانتاج . واذا كان من الممكن فى الدول الاشتراكية تركيز الابحاث فى مؤسسات ومعاهد قومية بحيث تؤدى خدماتها للمشروعات الكبيرة والصغيرة على السواء الا أنه من الواضح أن المشروعات الكبرى ستكون أقدر على الافادة من هذه الابحاث لتنوع مشاكلها ولوجود عناصر عالية الكفاءة فى ادارتها تمكنهـا من توجيه الابحاث لصالحهـا وذلك بعكس المشروعات الصغيرة التى ليس لديها المشاكل ولا القدرة الفنية اللازمة للافادة من هذه الابحاث وللتأثير على توجيهها .

كذلك فان جميع أسباب مزايا الانتاج الكبير الاخرى الراجعة الىعدم انقسام العناصرالاخرى كالفن الانتاجي الحديث ، وبعض أنواع الطاقة والادارة العالية ، ودراسة الاسواق . . الخ . تتوافر بصرف النظر عن النظام الاقتصادى ، رأسماليا كان أو اشتراكيا .

على أنه ينبغي أن يلاحظ أن التقدم الفنيوالذى أدى الى تركز الصناعات لم يكن متماثلا فى جميع الصناعات من ناحية ، وأن التركز فىالصناعات الاساسية قد اصطحب من ناحيـة اخرى ، بمزيد من الارتباط والتبعية بين قطاعات الاقتصاد . وقد ترتب على ذلك ان نشأ نوع من الارتباط والتبعية بين قطاعات الانتاج ، وقد تطورت فكرة الارتباط بين قطاعات الانتاج فى النظرية الاقتصادية .

فقد بدأ منذ نهاية القرن التاسع عشر الاتجاه نحو النظر الى الاقتصاد القومي باعتباره كلا مترابطا لا يمكن فصل أجزائه ودراستها دراسةمنفصلة ، فكل جزء يتوقف على ما يتم فى الاجزاء الاخرى . وقد ظهر ذلك بوجه خاص فى أعمال فالراس فى نظريته فى التوازن الشامل General equilibrium (١) وبمقتضى هذه النظرية فان تحديد التوازن فى سوق سلعة معينة لا يتوقف على ظروف هذه السوق وحدها ، وانما يتوقفأيضا على اثمان جميع السلع الاخرى ، ومن ثم فانه لا يمكن تحديد ثمن التوازن فى كل سـوق منفصلة كمـا تتجـه نظريـة التوازن الجزئي Partial equilibrium وبعبارة أخرى اذا كان التوازن يتحقق عندما يسود الثمن الذى يسوى بين الكمية المطلوبة والكمية المعروضة منالسلعة، واذا كانتالكمية المطلوبة بدورها تتوقف على الثمن (أى أنها دالة للثمن) وبالمثل تتوقفالكمية المعروضة على الثمن (أى أنها دالة للثمن)، فان التجديد الذى اتى به فالراس هو انه ذكر ان دالة الطلب على السلعة لا تتوقف على ثمـن هذه السلعة فقط وانما أيضا على أثمان السلع الاخرى . وبذلك لا تكون بصدد دالتين للعرض والطلب ومتغير واحد هو الثمن للسلعة محل الدراسة ، وانما يكون هناك عدد كبير من المتغيرات بعدد أثمان السلع الاخرى . ومعنى ذلك أننا نكون بصدد نظام كامل للتوازن ينبغي حله مرة واحدة بايجاد حل آني لنظام من المعادلات الآنية Simultaneous equations لطلب وعرض جميع السلع ، وكل منها تتوقف على متغيرات عديدة هي أثمان السلع الأخرى . ويمكن حل هـذا النظام دفعة واحدة لأننا نكون بصدد عدد من المعادلات مساو للمتغيرات . واهمية هذا النوع من التفكير هو أنه يبين الترابط بين أجزاء الاقتصاد .

ويستند هذا الترابط فى الاقتصاد الى الترابط فى الطلب فى العرض . فمن ناحية يرتبط

(1) Elements d'Economie Politique Pure, gedition, Paris, 1958.

الطلب على سلعة معينة ليس فقط بثمنها وانما بأثمان السلع الاخرى المنافسة والمكملة لها . وبالمثل فان عرض السلعة لا يتوقف على ثمنها فقط وانما على أثمان عناصر الانتاج الاخرى وبحسب درجة الاحلال بين هذه العناصر .

وقد ظلت فكرة الترابط فى أجزاء الاقتصاد أو تحليل التوازن الشامل مسألة نظرية هامة بين المفكرين ، ولكنها لم تلق العناية الكافية من حيث أثرها على فهم التطور الواقعي وعلى السياسة الاقتصادية حتى أخرج الاقتصادى الامريكي ــ الروسي الاصل ليونيتيف دراسته عن جداول المنتج ــ المستخدم للولايات المتحدة الامريكية(١) . وتعتمد دراسة المنتج ــ المستخدم input-output على الترابط بين أجزاء الاقتصاد كما تظهر فى الترابط الفني للانتاج . فالانتاج فى كل صناعة يعتمد على استخدام مواد أولية ونصف مصنوعة منتجة فى صناعات أخرى ، وهكذا تقوم سلسلة من العلاقات المتداخلة بين الصناعات المختلفة قبل ظهور الناتج النهائي فى سوق الاستهلاك والاستثمار والصادرات . وهذا الترابط أو التداخل بين الصناعات المختلفة هو الذى يجعل كل صناعة حلقة فى سلسلة طويلة من العمليات الانتاجية ومن ثم فانه لا يمكن دراسة توازن صناعة واحدة مستقلة عن شروط التوازن فى الاقتصاد الكلي . ومن الواضح أن هذا المظهر من مظاهر الترابط هو تطبيق مباشر لأفكار فالراس فى الترابط من ناحية العرض .

وقد أظهرت دراسات المنتج ــ المستخدم فائدة هامة لمعرفة سلوك الاقتصاد فى الدول المقدمة . فقد كان الغرض من دراسة ليونيتيف ابراز أهمية الطلب غير المباشر الناتج عن الترابط الصناعي الى جانب الطلب المباشر الناجم عن السوق النهائية (الاستهلاك ، والاستثمار والصادرات) وظهر أنه فى كثير من الاحوال يكون هذا الطلب غير المباشر من الاهمية بمكان بحيث ان اتخاذ قرارات دون مراعاته بشكل صريح يؤدى الى ظهور اختناقات فى الاقتصاد .

ويتم تكوين جداول المنتج ــ المستخدم عن طريق تقسيم الاقتصاد الى قطاعات للصناعات المختلفة (الزراعة ، الصناعات الاستخراجية ، الصناعات الهندسية ، الصناعات الكهربائية ، النسيج ..) وتختلف درجة التقسيم باختلاف الحاجة الى التفصيل ، وتوضح الجداول بحيث تكون ذات مداخل مزدوجة Double entry بمعنى أن كل صناعة توضع مرة على الصف ، ومرة على العمود . وتقيد مبيعات كل صناعة فى الصف المقابل لها للصناعات المشترية والباقي يباع فى السوق النهائية . وبالمثل فان مشتريات كل صناعة تقيد فى العمود المخصص لها ، وهى تشترى من الصناعات الاخرى ، وبالاضافة الى ما تشتريه من سوق عناصر الانتاج . وهكذا نجد ان لدينا جدولا يبين عمليات البيع والشراء داخل الاقتصاد . وفى هذا الجدول نجد أن الجزء الخاص بمبيعات ومشتريات الصناعات مع بعضها هو الذى يهم فى بيان التداخل الصناعي بين القطاعات المختلفة . ونظرا لأن ليونيتيف قد استخدم أسلوب المصفوفات الرياضية للتعبير عن هذه العلاقات ، فان هذا الجزء الاساسي يطلق عليه عادة اسم مصفوفه التداخل الصناعي أو مصفوفة الطلب الوسيط . ويمكن أن نعبر عن ذلك بالجدول الآتي .

---

(1) W. Leontief, **The Structure of American Economy**, 1919-1939. Oxford University Press, New York. 1951.

مصفوفة الطلب الوسيط

المنتج المستخدم	صناعة (١)	صناعة (٢)	صناعة (٣)	صناعة (٤)	صناعة (٥)	السوق النهائية
صناعه (١)	$س_{١١}$	$س_{٢١}$	$س_{٣١}$	$س_{٤١}$	$س_{٥١}$	$ن_{١}$
صناعه (٢)	$س_{١٢}$	$س_{٢٢}$	$س_{٣٢}$	$س_{٤٢}$	$س_{٥٢}$	$ن_{٢}$
صناعة (٣)	$س_{١٣}$	$س_{٢٣}$	$س_{٣٣}$	$س_{٤٣}$	$س_{٥٣}$	$ن_{٣}$
صناعة (٤)	$س_{١٤}$	$س_{٢٤}$	$س_{٣٤}$	$س_{٤٤}$	$س_{٥٤}$	$ن_{٤}$
صناعة (٥)	$س_{١٥}$	$س_{٢٥}$	$س_{٣٥}$	$س_{٤٥}$	$س_{٥٥}$	$ن_{٥}$
سوق عناصر الانتاج	$ل_{١}$	$ل_{٢}$	$ل_{٣}$	$ل_{٤}$	$ل_{٥}$	

الجدول الوسيط فقط هو الذى يبين مبيعات ومشتريات الصناعات فيما بينها ولذلك فاننا نضع فى كل خانة الحرف س معرقمين صغيرين للاشارة الى أن هذه القيمة قد تم بيعها من القطاع صاحب الرقم الاول الى القطاع صاحب الرقم الثاني ، وعلى ذلك مثلا فان س ٣٢ تعني مبيعات القطاع الثاني الى القطاع الثالث .

أما الجزء الخاص بالسوق النهائية فانـه يبين مبيعات كل قطاع الى السوق النهائية . وكذلك فان الجزء الخاص بسوق عناصر الانتاج فانه يبين مشتريات كل قطـاع مـن عناصر الانتاج .

ومن الواضح أنه كلما زاد الترابط الاقتصادى بين قطاعات الاقتصاد زادت المعاملات فى جدول الطلب الوسيط . والملاحظ أنه كلما زاد التقدم الاقتصادى زادت المعاملات فى هذا الجزء . وقد حاول بعض الاقتصاديين أن يستخدم هذا الأسلوب لدراسة اقتصاديات الدول المتخلفة ، وكانت النتيجة ان جداول المنتج ـ المستخدم لهـذه الدول كانت تتضمن كثيرا من الخانات الخالية فى ذلك الجزء الأساسي من جدول المنتج ـ المستخدم وهو جدول الطلب الوسيط . (١) ومعنى ذلك أن الترابط الاقتصادى بين الصناعات المختلفة لا زال ضعيفا فى مثل هذه الدول . وعلى ذلك فانه مـع زيادة التقدم والنمـو الاقتصادى فان الترابـط بين القطاعات المختلفة يزداد تأكدا

(1) Peacock, Dosser, **Input-Output in Underdeveloped Countries** Review of Economic Studies, Vol. 25, 1957, P. 21.

وتظهر أهمية هذا الترابط المتزايد بين قطاعات الاقتصاد فى الدول المتقدمة فى ضرورة التنسيق والرقابة على نشاط مختلف القطاعات فلا يمكن تركها دون رقابة ، لما يترتب على سلوكها من آثار بعيدة على مختلف أجزاء الاقتصاد الأخرى . ولعل هذا هو السبب الأساسي فى الأزمة التي وقعت فى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٦٢ بين الرئيس كنيدى وبين صناعات الصلب بصدد سياسة الأخيرة حول الأثمان . فبالنظر الى الترابط الاقتصادى الهام والى الآثار غير المباشر ، فان رفع أسعار الصلب لن يقتصر على هذه الصناعة وحدها وانما سوف يؤثر على جميع قطاعات الاقتصاد خلال التأثير فى الطلب غير المباشر بين الصناعات المختلفة . ويظهر ذلك بوجه خاص اذا أخذنا فى الاعتبار المظهر الثاني للترابط الاقتصادى بين الصناعات وهو عدم التماثل Assymetry وظهور صناعات مسيطرة بحسب وضعها الفني فى سوق الانتاج .

الواقع انه رغم أن التطور قد أدى الى مزيد من الترابط والاندماج بين الصناعات المختلفة بحيث أصبحت كل صناعة تعتمد فى انتاجها على عدد متزايد من انتاج الصناعات الأخرى ـ بالرغم من ذلك فان التطور بين الصناعات لم يكن متماثلا . بل ان هناك صناعات تتخذ مركزا أساسيا فى هيكل الانتاج بحيث يكاد تعتمد عليها الصناعات الأخرى بشكل أكثر من غيرها . وهذه الصناعات تحتل فى الواقع مكانة هامة لأنها تتمتع الى حد كبير بسلطة التأثير فى الصناعات الأخرى بالنظر الى هذا التطور الفني . ولعل مثال صناعة الصلب المتقدم يعبر عن هذا الوضع .

وعلى ذلك فان الترابط الاقتصادى الناتج من التداخل الصناعي ليس ترابطا متماثلا بين متساويين ، وانما هو ترابط يتضمن وجود علاقات سيطرة من بعض القطاعات على القطاعات الاخرى(١) (ويظهر ذلك رياضيا من ان مصفوفة الطلب الوسيط وان كانت ليست خالية الا انه يمكن جعلها مصفوفة منحرفة traingularized بمعنى جعلها Similar لمصفوفة توجد معظم القيم فوقه المنحرف الرئيسي Diagonal وتكون خالية تحته أى بحيث توجد أصفار تحت هذا المنحرف) .

ويترتب على هذا التطور أن الترابط الاقتصادى وان أدى الى مزيد من الاندماج بين قرارات الوحدات الاقتصادية ، الا أنه اظهر فى نفس الوقت وجود وحدات استراتيجية تؤثر قراراتها بشكل أخطر فى الاقتصاد القومي فى مجموعه . وبذلك فان القرارات التى تتخذها هذه الوحدات لا تتعلق فى الواقع بها وحدها وانما تتعلق بالاقتصاد القومي . فقرارات شركة مثل شركة جنرال موتورز لا تتعلق بسياسة أسعار منتجاتها فقط وانما تؤثر فى حجم الانتاج القومي فى مجموعه وفى توزيع الدخول وفى مستوى الأسعار العامة . وقد أثر ذلك الوضع على هيكل الاقتصاد ، فلم نعد فى ظل الصورة التقليدية للسوق وان ظلت الملكية فردية وانما تعلق الأمر فى الواقع باتخاذ قرارات على مستوى الاقتصاد القومي .

أهمية طبقة الفنيين

رأينا ان أهم ما يميز « المجتمع الصناعي الحديث » هو التقدم الفني الكبير فى وسائل الانتاج . فالتقدم الاقتصادى الذى تحققه الدول الصناعية الكبرى لا يرجع الى تراكم رؤوس الأموال بقدر ما يرجع الى التقدم الفني ووضع وسائل جديدة للانتاج ذات كفاءة اكبر واكتشاف مصادر جديدة للطاقة .

---

(1) Cf. F. Perrous, L' Economice du XX em Siecle, P. U. F., Paris, 1961 P. 27

وقد جرت العادة بين الاقتصاديين على اعتبار أن النمو Growth دالة لتراكم رأس المال (الاستثمار) . ونجد هذه العادة لدى الاقتصاديين منذ التقليديين : ادم سميث ريكاردو ، كما نجدها عند ماركس . وبالمثل فان الاقتصاديين المحدثين (ما بعد كينز Post Keynesians) قد وضعوا نماذج للنمو الاقتصادى تجعل هذا النمو دالة بشكل ما للاستثمار ومن أشهر هذه النماذج ما يعرف بنموذج هارود دومار — Harrod-Domar (١) نسبة الى الاقتصاديين المشهورين . وفى هذا النموذج نجد أن معدل النمو الاقتصادى يتوقف على نسبة الاستثمار من الدخل القومي — ويرتبطان بما يعرف بمعامل رأس المال أو نسبة الناتج اى رأس المال أو نسبة الناتج الى رأس المال المعروف باسم Capital output ratio وقد أثر هذا النموذج فى الفكر الاقتصادى عامة ، حتى أن الدول النامية وهي بصدد وضع برامج التنمية الاقتصادية قد استعارت هذا الأسلوب لتحديد حاجتها من رأس المال اللازم لتحقيق درجة معينة من معدل التنمية .

ورغم الأهمية الضخمة التي يمثلها تراكم رأس المال فى احداث النمو ، فان هناك عاملا ربما يكون له السبق فى الوقت الحاضر . فى هذا الصدد . هذا العامل هو التقدم الفني . فأثر التقدم الفني على النمو قد أصبح من الأهمية بحيث لا يمكن اهداره . ولذلك فاننا نجد أن كثيرا من الاقتصاديين المحدثين يوجهون عناية خاصة الى أهمية التقدم الفنى فى احداث النمو . فان ما يهم ليس رأس المال المادى فقط وانما رأس المال الانساني المتمثل فى العمل الأكثر مهارة ، وبصفة خاصة فى الاختراعات والوسائل الجديدة المستخدمة فى الانتاج(٢) .

وهذه الأهمية الكبرى للتقدم الفني وللرأسمال الانساني فى احداث النمو كان لها أكبر الاثر على العلاقات الاجتماعية مما أدى الى ظهور أهمية الفنيين والمديرين كطبقة اجتماعية بدأت تحتل مكانة هامة فى الاقتصاد القومي ، والى زيادة أهمية الجامعات ومراكز الأبحاث وما تباشره من تأثير فى هذا الاقتصاد .

ان التقدم الفني كعنصر من عناصر النمو الاقتصادى يتميز فى الوقت الحاضر عن الاختراعات التي تمت فى الماضي والتي كان من شأنها زيادة الانتاج وتحسين نوعه . فالتقدم الفني فى الوقت الحاضر لم يعد نتيجة عمل فرد عبقرى أو نتيجة للصدفة بحيث أن التقدم فى نوع معين يتم بقفزات غير منتظمة انما أصبح التقدم الفني جزءا منظما من أجزاء العملية الانتاجية ، ومرحلة مندمجة تماما فى مراحل الانتاج . وقد أصبحت الاكتشافات نتيجة لعمل منظم ودقيق بحيث يمكن تخطيطه مقدما . فعنصر الفرد العبقرى قد اختفى أو كاد — ولا نكاد نسمع الآن — عن اسم عالم تنسب اليه نتائج التقدم الفني المذهلة التي نراها كل يوم . فأسماء واط وماركوني وبل اسماء نعرف انها كانت وراء الآلة البخارية واللاسلكي والتلفون . وهذه الأسماء هي جزء من

(1) cf. E. D. Domar, **Capital Expansion, Rate of Growth and employment** Dconometrica (April 1946) ; R. Harrod, **Towards a Dynamic Economics,** Macmillan, 1948.

(٢) يرى بعض الاقتصاديين انه لا يمكن فصل تراكم رأس المال المادى عن التقدم الفنى ، فالاستثمارات لا تتضمن فقط الاضافة الى الآلات القائمة بآلات جديدة من نفس النوع ، وانما تتضمن الاستثمارات الجديد عادة آلات مختلفة اكثر كفاءة وتتضمن آخر ما وصل اليه التقدم التكنولوجى . ولذلك فانه لا يمكن فصل رأس المال عن التقدم الفنى ، فتراكم رأس المال ينطوى فى الواقع على تطبيق فن انتاجي اكثر تقدما . انظر فى ذلك على وجه الخصوص .

N. Kaldar, A,

Model of Economic Growth, Economic Journal, December 1957.

الثقافة العامة . ولكن من يعرف الأسماء وراءاختراعات كان لها أكبر الأثر فى حياتنا اليومية ، من منا يعرف من وراء التلفزيون ، من وراءالترانزستور رغم ان هذا الاختراع الاخير يعد فى ذاته ثورة صناعية ، من وراء القمر الصناعي ،سبورتنيك ، ومن وراء برامج أبوللو،وغيرها كثير .

ان البحث وما يترتب عليه من اختراعاتهي من عمل عدد هائل من الباحثين المجهولين . ان الاختراع قد أصبح بطبيعته عمل « مجموعة » Team من الباحثين من تخصصات مختلفة . وهو عمل منظم بحيث انه يمكن مقدما معرفة النتائج التى يمكن الوصول اليها فى فترة معينة اذا خصص لها الاعتمادات اللازمة . ولعل أبرز الأمثلة على ذلك ما حدث فى الولايات المتحدة الامريكية عام ١٩٦٢ حين كانت متخلفة فى أبحاث الفضاء عن الاتحاد السوفياتي فأعلن رئيسها فى ذلك الوقت (كنيدى) عن برنامج للحاق بالاتحاد السوفياتى فى ميدان الفضاء والهبوط على القمر فى سنة ١٩٧٠ . ولم يكن غريبا على العالمين بطبيعة البحث فى العصر الحديث أن يعلموا بنبأ وصول « أبوللو » الى القمر ١٩٦٩ ، اى فىنفس الموعد المحدد (فى الواقع قبله !) .

واذا كان التقدم الفني فى العصر الحديثقد أصبح جزءا عضويا فى الانتاج ولم يعد عملا عفويا نتيجة للصدفة والحظ ، فان وراءه جيشكبير من الفنيين والباحثين الذين يقومونبالوصول الى حلولجديدة للمشاكل، ويقومون باجراء التجارب .. الخ . هذا الجيش من الفنيين قد أصبح عنصر أساسيا فى الانتاج لا يمكن لدولة حديثة أن تستغني عنه مما أدى الى زيادة أهميتهم . وهذه الابحاث والتجارب تتميز بأمرين ، فهي منناحية قد أصبحت معقدة جدا وتتطلب تخصصات دقيقة تعمل فى تعاون ، وهي من ناحية أخرى باهظة التكاليف ، ولذلك فان الأبحاث على ما سبق أنرأينا تعتبر من النشاطاتالتى تظهر فيها بشكلواضح مزايا الانتاج الكبير ، ولذلك فانها تتركز فى مراكز البحوث فى المشروعات الضخمة وفى مراكز البحوث العلمية والجامعات .

كانت الاختراعات فى العصر السابق بسيطةنسبيا ، ولم تكن تستند فى كثير من الاحوال الى معرفة نظرية متعمقة ، ولذلك كانت تتم غالبا فى المصنع ومن العاملين انفسهم نتيجة للتجربة والخبرة . وقد ساعد على ذلك تقسيم العملالى حد بعيد . أما فى العصر الحديث فان الاختراعات والاكتشافات الجديدة تتميز بأن لها أساسات نظرية وتعتمد على الدراسة النظرية المتعمقة، فميدانها المختبر والمعمل وحجرات الدراسة وليس الورشة. والاكتشافاتالجديدة معقدة جدا ولا يمكن لغير المتخصص أن يدركها .

كذلك فان أهم ما يميز التقدم الفني وما يستلزمه من بحثانه باهظ النفقات . فالأبحاث الواجب اجراؤها والآلات والمعدات اللازمةللمختبرات طويلة ومعقدة وغالية . وتمر عادة مراحل طويلة من التجارب قبل وضع الوسيلة الجديدة موضع التنفيذ . ولعل أهم ما يجعل الأبحاث باهظة التكاليف هو أنها كصناعة تعتبر ذات كثافة عمل مرتفعة Labour Intensive بمعنى أنها تعتمد على العمل بشكل كبير ، ولكنه عملمن نوع خاص ، هو العمل الفني المتخصص ذو المعرفة المتعمقة ، ولذلك فان اجوره تكون عادة مرتفعة جدا وهذا ما يجعل نفقات البحث عالية . ولعل هذا السبب هو ما يجعل الولايات المتحدة الامريكية على قمة التقدم الفني . فنظرا لغنى

هذه الدولة فهي قادرة على اجتذاب العلماء والفنيين من كافة دول العالم ودفع الاجور الباهظة لهم .

والتطور المتقدم جعل الصناعة فى العصر الحديث معتمدة الى أبعد الحدود على هؤلاء الفنيين بحيث ان نفوذهم ازداد بشكل واضح . ولم يقتصر الامر على مجرد أهمية هؤلاء الفنيين والباحثين لتطوير وسائل الانتاج وتحسين نوعه، وانما جاوز ذلك الى طبيعة العملية الانتاجية ذاتها . فالانتاج يعتمد الآن اكثر فأكثر على رأس المال Capital Intensive والآلة الحديثة ليست مجرد آلة تقوم بما كان يؤديه عشرات ومئات من العمال ، ولكنها آلة دقيقة ومعقدة وتحتاج دائما الى عمل فني مؤهل لتشغيلها والافادة منها وتعديلها دائما . فلم يقتصر التقدم الفني على تعديل نسبة العمل : رأس المال ، ولكنه غير أيضا من طبيعة العمل . فالعمل لم يعد عملا يدويا أو ملاحظة رتيبة وانما هو عمل رقابة ذكية لآلات دقيقة ومعقدة . ولعل أجمل مثال على ذلك هو العقول الألكترونية الحديثة التى تقوم بعمليات ما كان يمكن اجراؤها الا بعدد ضخم جدا من الأفراد وفى وقت طويل . ولكن هذه العقول تتطلب للعمل عليها أفرادا ذوى كفاءة عالية فى الهندسة وتحليل البرامج . ولذلك فالتقدم الفني الحديث قد زاد من نسبة الفنيين والمؤهلين بين العاملين . وبعبارة أخرى فان التقدم الفني قد أدى الى زيادة نسبة ذوى الياقات البيضاء على حساب ذوى الياقات الزرقاء . (١) ولذلك فان الصورة العادية للانتاج فى العصر الحديث لا تتطلب العمل اليدوى غير المؤهل الذى يقوم بالأعمال العضلية أو الاعمال الرتيبة والروتينية بقدر ما يتطلب عمل الفنين الذين يعتمدون على تكوين علمي متين والذين يقومون بوجه خاص بالأعمال الذهنية التى تتطلب اليقظة وسعة الخيال .

وقد ترتب على التطورات المتقدمة أن ظهرت الجامعات ومراكز البحث ومعاهد الدراسة بوجه عام ، كمراكز أساسية وخطيرة فى تطور المجتمع الصناعي الحديث . فالصناعة الحديثة بدأت تعتمد بشكل اساسى على العامل المدرب والمتعلم . ومن ثم فان هذه الصناعة الحديثة تجد مصدر عملها حيث توجد بيئة مناسبة لتوفير هذا العمل المتعلم وليس حيث يوجد العمل الرخيص . ولعل ذلك ما يعبر عن الاختلاف بين توطين الصناعات فى العصر السابق وتوطنها حاليا . فصناعات النسيج التى قامت عليها الثورة الصناعية فى انجلترا كانت تتوطن بصفة خاصة بالقرب من اليد العاملة الزراعية الرخيصة نسبيا . أما الآن فاننا نجد تلازما بين تركز الصناعات وبين مراكز العلم والبحث ، فحيث توجد مراكز علمية متقدمة فان الصناعة تجد فيها ظروفا مناسبة . كذلك فان الصناعات التى نشأت فى أماكن لم تكن معروفة بالاهتمام العلمي والثقافي لأسباب تاريخية ـ فان هذه الصناعات لم تلبث أن تقوم بتمويل انشاء الجامعات ومراكز البحوث . وقد حدث ذلك اخيرا فى انجلترا حيث انشىء العديد من الجامعات الاقليمية التى تعتمد كثيرا على تمويل الصناعات المختلفة لها . وتعتمد الصناعة بوجه خاص على الجامعات ومراكز البحوث ، فهذه تعتبر فى الواقع عصب التقدم الفني

1. J. K. Galbraith, Le Novel Etat industriel, (trad.) Edition Gallimard, Paris 1968 P.P. 253 etss.

الحديث . وقد اشار جالبرت الى ان الجامعات ومراكز البحوث فى العصر الحديث تقوم بالنسبة للصناعة بنفس الدور الذى كانت تقوم به البنوك فى القرن الماضي . فالصناعة فى القرن الماضي كانت تحتاج الى التمويل ومن ثم فان البنوك لم تلبث أن احتلت مكانة خطيرة من الاقتصاد باعتبارها مراكز لتجميع وسائل التمويل ، مما جعل الكثير من الاقتصاديين يميز فى مراحل الرأسمالية بين الرأسمالية التجارية والرأسمالية الصناعية والرأسمالية المالية . وهذه المرحلة الأخيرة انما تعبر عن المرحلة التى زادت فيها أهمية التمويل بالنسبة للتوسع الصناعي ، مما جعل البنوك المتصرف الحقيقي فى النظام الرأسمالي . والواقع أننا فى العصر الحديث نكاد نلمح تطورا فى طبيعة الانتاج بحيث أصبح التقدم الفني والرأسمال الانساني هو العامل الحاسم فى التوسع وليس فقط التمويل المادى(١) وفى مثل هذه الظروف فان الجامعات ومراكز البحوث تكاد تقوم بدور التمويل لهذا النوع من التقدم الفني . ولذلك فان الارتباط بين الصناعة وبين الجامعة ومراكز البحث قد أصبح حيويا فى الدول المتقدمة .

وقد ترتب على الأوضاع المتقدمة تغييرات هامة فى ادارة المشروعات ، وفى طبيعة الطبقات الاجتماعية ذات التأثير على القرارات الاقتصادية الهامة والدوافع التى تؤثر فى هذه القرارات . وقد أثر ذلك على الفكرة السائدة عن كيفية اصدار القرارات .

هناك تقليد متبع يربط بين شكل الملكية وبين مصدر القرار، وقد استقر هذا التقليد بوجه خاص مع الماركسية . فعندها ان تطور وسائل الانتاج وبشكل خاص فى طبيعة ملكية عناصر الانتاج . وبذلك فان الرأسمالية تعتبر مرحلة من مراحل التطور تكون الملكية الخاصة لعناصر الانتاج هى السائدة، وبذلك تصدر القرارات من الرأسمالي المالك . وتكون الاشتراكية ـ ثم الشيوعية ـ مرحلة أخرى تتحول فيها الملكية الى الدولة ، وبذلك لا تصدر القرارات عن الرأسماليين وانما عن الدولة التى تعبر عن صالح الجميع . ومع ذلك فاننا نعتقد أن تطور شكل الملكية ليس هو الأثر الوحيد وربما ليس الاكثر أهمية لتطور وسائل الانتاج . فان تطور وسائل الانتاج وما أدى اليه من ظهور « المجتمع الصناعي الحديث » قد أحدث ثورة فى العلاقات الاجتماعية ، وأدى الى تغيير خطير فى طبيعة مصدرى القرارات ، وذلك بصرف النظر عن الشكل القانوني للملكية . فقد أدى التطور المتقدم الى الاهمية المتزايدة لطبقة المديرين والفنيين فى اتخاذ القرارات الاقتصادية الهامة ، ونكاد نلمح تشابها فى هذا الصدد بين الدول الرأسمالية التى تحتفظ بالملكية الخاصة وبين الدول الاشتراكية التي أقامت الملكية العامة . هنا وهناك يزداد دور الفنيين والمديرين فى اتخاذ القرارات وفى التأثير فى الظروف المصاحبة لاتخاذ هذه القرارات . ولا يعني ذلك أن التفرقة بين النظم التى تأخذ بالملكية الخاصة وبين النظم التى تأخذ بالملكية العامة قد زالت فيما يتعلق بالدول الصناعية المتقدمة . فذلك ليس صحيحا . ففي الدول الرأسمالية يحتل الرأسماليون مكانة هامة من الحياة الاقتصادية والسياسية وفى الدول الاشتراكية ـ يحتل رجال الحزب مكانة هامة من الحياة الاقتصادية والسياسية . ويختلف أولئك عن هؤلاء فى كثير او قليل من ناحية البواعث والقيم الاجتماعية التى يمثلونها ، مما يجعل النظام الرأسمالي مختلفا عن النظام الاشتراكي . ولكن ذلك لا يمنع من أنه فى كلا النظامين هناك اتجاه قوى تحت ضغط التطورات التى لحقت بالصناعة

(١) هناك بطبيعة الاحوال بين الامرين ، ولكننا نريد ان نركز على أهمية عنصر الخبرة وللعلم الانسانى .

الحديثة نتيجة للتقدم الفني الى أن طائفة المديرين والفنيين بدأت تسيطر تدريجيا على معظم القرارات الهامة وتؤثر فى صدورها .

وقد كان من أوائل من وجه النظر الى هذا التطور الأمريكي برنهام في كتابه عن «ثورة المديرين» The Manegerial Revolution وقد كان برنهام ماركسيا من الجناح اليسارى المتطرف الذى ينادى بضرورة الثورة الدائمة في العالم أجمع ، وينتمي بذلك الى الجناح التروتسكي من الحركة الشيوعية في الفترة ما بين الحربين . وقد واجه برنهام — شأنه في ذلك شأن الكثيرين من المثقفين اليساريين في الغرب — أزمة ضمير شديدة في الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية عندما عقدت المانيا النازية معاهدة عدم اعتداء مع الاتحاد السوفياتي . فألمانيا النازية في ذلك الوقت كانت تمثل أسوأ صور الفاشية اليمينية التي تهدد الحركات الثورية اليسارية . كذلك فان الاتحاد السوفياتي رغم أن الجناح التروتسكي كان ينظر اليه بكثير من التحفظات وخاصة فيما يتعلق بدكتاتورية الفرد والتخلي عن الثورة العالمية — قد ظل رغم ذلك في نظر جميع المثقفين اليساريين كسبا ضخما للحركات الثورية مرشدا لها . ولذلك فان معاهدة ١٩٣٨ كانت بمثابة صدمة لهؤلاء ، لأنها كشفت عن عقل الدولة Raisond' Etat الذى يدير مصالح دولة الاتحاد السوفياتي قبل الاعتبارات المذهبية والخلقية . وفي ظل هذا الجو النفسي أخرج برنهام كتابه في « ثورة المديرين » لتفسير ما تم وفقا للنهج الماركسي . ولذلك فانه يرى أيضا أن « الصراع بين الطبقات » هو الذى يحكم التاريخ ، ولكنه يرى أن نتيجة صراع العمال مع الرأسماليين لا تنتهي في صالح الطبقة العاملة وانما في صالح فئة جديدة تفيد من هذا الصراع وهذه هي فئة المديرين ، وبصفة عامة جميع الفنيين . وليس في هذا ، في نظر برنهام ، ما يزعج ، ففي النظرية الماركسية ما يؤكد ذلك . ففي ظل النظام الاقطاعي كان الصراع الطبقي متمثلا بين طبقة الاقطاعيين وطبقة مهضومة هي فلاحو الأرض . وهذا الصراع يحل لصالح طبقة جديدة هي « البورجوازية » ، وبناء على ذلك فقد وجد برنهام مخرجا ، في نظره ، للتناقض الشديد بين « تحالف » دولة « يسارية » مثل الاتحاد السوفياتي مع دولة « فاشية » مثل المانيا النازية ، فعنده أنه في كل من الدولتين سيطرت طبقة المديرين والفنيين على الحكم ومن ثم فانه من السهل ان يتقاربا . وقد تعرضت افكار برنهام لانتقادات كثيرة وخاصة أن كتابه قد ظهر في أثناء الحرب العالمية الثانية وفي فترة كانت فيها المانيا النازية تحقق انتصارات عسكرية فى أغلب الميادين ، مما طبع الكتاب بالتشاؤم الشديد وبكثير من التنبؤات التي ثبت عدم صحتها فيما بعد .

وبالرغم من الانتقادات التى وجهت الى أفكار برنهام والافكار التى ثبت عدم صحتها ، فان شيئا منها ظل محلا للاهتمام ، وهو بيان دور الفنيين فى الحياة الاقتصادية وتأثيرهم المتزايد فى المجتمعات الحديثة . ومنذ ذلك وقد تعددت الدراسات التي تشير الى خطورة تطور المجتمعات الصناعية ودور الفنيين المتزايد فيها ، ومن أهم من تحدث في ذلك R. Aron في فرنسا ، K. Galbraith في الولايات المتحدة الامريكية ، وغيرهم كثير . وقد سبق ان اشرنا الى الاهمية المتزايدة التى يحتلها التقدم الفني والعلمي فى الانتاج فى العصر الحديث ، وقد ترتب على ذلك تغيير جوهرى فى شخصية مصدر القرارات الاقتصادية . فالادارة الاقتصادية لم تعد عملا سهلا يستطيع المالك ، أى مالك ، لراس المال ، أن يقوم بها ، وانما أصبحت الادارة عملا معقدا يقتضي فهما فنيا متخصصا فى مجالات متشابكة ، وتقتضي اتخاذ قرارات من بين عديد من الاختيارات التى تتضمن عديدا من المتغيرات مما لا يسهل القيام به . ولذلك فانه بصرف النظر عن الملكية القانونية لأدوات الانتاج وهل لا تزال فى أيدى رأسمالية ، أم أنها نقلت بالتأميم الى الدولة ، فان

اصدار القرار الحقيقي قد انتقل الى أيدى الفنيين والمديرين المؤهلين للقيام بهذه الاعمال . وحتى فى الاحوال التى تظل فيها الادارة القانونية فى يد المالك، فان السلطة الحقيقية قد انتقلت الى الفنيين الذين يحضرون البيانات والاختيارات المكنة أمام مصدر القرار وبحيث لا يكون أمامه سوى التوقيع أو التصديق على قرارات معدة له سلفا. فالادارة الاقتصادية فى المجتمع الحديث تتعلق بوحدات انتاجية كبيرة كما سبق أن أشرنا . وهذه الوحدات مترابطة فى الاقتصاد القومي بحيث ان ما تتخذه من قرارات يؤثر فيما عداها من وحدات فضلا عن أن الاختيارات المتاحة لها فعلا محدودة بالقرارات التى تتخذها الوحدات الأخرى . وفى مثل هذه الظروف فان اتخاذ القرار ليس سوى الخطوة الاخيرة وربما الاقل أهمية فى الحياة الاقتصادية . وقبل ذلك وأهم منه نوع البيانات التى يجمعها الفنيون لدراسة الامكانيات الفنية المتاحة للمشروعات والاختيارات الممكنة من بين الأساليب الفنية المختلفة ، كذلك الدراسات الاقتصادية المتعلقة بالسوق والاحتمالات المتعلقة به ، والآثار المترتبة على اتخاذ القرار على مستقبل اى قرار اقتصادى منها . وهي بيانات يقوم على اعدادها بطبيعة الاحوال الفنيون . ولا يستطيع مصدر القرار أيا كان استقلاله أن يتجاهل هذه البيانات ويصدر قراره بناء على اعتقاده الشخصي . ولذلك فان مصدر القرار لا يكون له فى كثير من الأحوال سوى اتخاذ القرار المناسب وفقا لما أعده له الفنيون من بيانات .

وهكذا نرى أن الفنيين والمديرين قد زادوا من قبضتهم على الحياة الاقتصادية . وسواء أقاموا باتخاذ القرارات الاقتصادية بأنفسهم أم كان يقوم بها ظاهريا غيرهم ، ما داموا فى جميع الاحوال مسيطرين على جميع العناصر اللازمة لاتخاذ القرارات. كذلك تقوم بين الفنيين والمديريين العاملين بالصناعة وبين الفنيين والباحثين والعلماء فى الجامعات ومراكز البحوث رابطة انتماء قوية . فهؤلاء الفنيون يدينون بمراكزهم الى المعرفة وليس الى الثروة ، وعلاقات الاخذ والرد مستمرة بين مراكز الأبحاث والصناعة والانتقال بين العاملين من الميادين مستمر . فالأستاذ فى الجامعة يقوم بالابحاث لصالح الصناعة وقد يعمل مستشارا لصناعة معينة . والفنيون فى الصناعة يحتاجون دائما الى متابعة آخر التطورات العلمية كما انه ليس من النادر أن ينتقل أحدهم من ناحية الى أخرى . وهكذا نجد أن طبقة الفنيين بدات تكون انتماء مستقلا وبحيث تكاد تمثل طبقة اجتماعية متميزة فى سلوكها وفى دوافعها . وهذه الطبقة تستند فى قوتها ونفوذها على المعرفة أولا وليس على الثروة كما هو الحال بالنسبة لطبقة الراسماليين فى الفترات السابقة ، وليس على السلطة والقهر كما هو الحال فى بعض المجتمعات الشمولية المتخلفة من ناحية التطور الفني والتكنولوجي. وما نشاهده من سيطرة هذه الطبقة لا يقتصر على الدول الرأسمالية المتقدمة بل اننا نجد نفس الظاهرة فى الدول الاشتراكية المتقدمة فنيا أيضا. وهذه الطبقة تجد عداء شديدا من جانب رجال الحزب الذين يريدون ادارة المشروعات الاقتصادية وفقا للاراء الايديولوجية المستقرة ، وبصرف النظر عن التطورات الفنية ، ولذلك فان نزعات التطور في الدول الاشتراكية قد جاءت من جانب الفنيين فى المشروعات وفى الجامعات ، فى حين أن المعارضة قد خرجت بصفة خاصة من بين رجال الحزب . وهؤلاء الأخيرون يمثلون فى الواقع دور الرأسمالي فى المجتمع الاشتراكي . فرجال الحزب يعتقدون أنهم بوصفهم طليعة الحزب الثورى ممثلون للقوى العاملة ، وبناء على ذلك يكون لهم سلطة اصدار القرارات . ومن الواضح أن هذه السلطة لا تستند الى المعرفة الفنية بقدر ما تستند الى السلطة السياسية ولذلك ما لبث أن ظهر التناقض بين طبيعة المجتمع الحديث وما

يقتضيه من معرفة فنية متزايدة في القرارات وبين النظام السياسي الذى يجعل السلطة فى يد رجال الحزب . وهنا أيضا بدأ دور الفنيين يتزايد رغم معارضة دوائر الحزب . وقد ظهر ذلك فى أزمة تشكيوسلوفاكيا فى صيف ١٩٦٨ حيث كانت المطالب الاقتصادية وتحرير المشروعات من أهم دوافع هذه الحركة . كذلك نستطيع أن نمثل ذلك بالجدل الذى ثار حـول مشكلة الأثمار في الاتحاد السوفييتي(١) . فوفقا للتحليل الماركسي تتوقف قيمة السلعة على كمية العمل الاجتماعي اللازم لانتاج السلعة ، واذا كانت الدول الراسمالية تضيف الى قيمة السلعة مقابل «فائض القيمة» فقد كان من الواجب الغاء هذا الجزء بعد الغاء الملكية الخاصة لأموال الانتاج ، وهو ما لم يحدث حيث ان اعتبارات حسن استخدام رأس المال ــ وهو عنصر نادر ــ تقتضي تحمل جزء من النفقة بناء على استخدامه . وهـذا هو ما سار عليه المخططون بالرغم من أن التعاليم النظرية تقضي بأن رأس المال ليس عنصرا منتجا من عناصر الانتاج . كذلك فان ما ساعد على عدم العناية بما كتبه كانتوروفيتش فى الفترة السابقة على الحرب ، والذى يعتبر فى الواقع أول من وضع مشكلة البرامج الخطية Linear Programming ساعد على ذلك أن عرضه لمشكلة الأثمان تفيد أنه يدخل فى تكوين الاثمان كافة عناصر الانتاج بما فيها رأس المال ، فضلا عن أنه يشير الى أن الثمن يتحدد وفقا للنفقة الحدية وهي اشارة الى نفس الأفكار السائدة فى الفكر البورجوازى ، ولذلك فان أفكار كانتو روفيتش قد ظلت مجهولة حتى ظهرت اهمية البرامج الخطية وبحـوث العلميات بعد الحرب فأعيد النظر فيها . والسبب فى اهمالها انما يرجع الى أنها تخالف النظـرة الايديولوجية الرسمية للقيمة . وأيا ما كان الامر فان طبقة الفنيين قد بدأ يتزايد دورها فى هذه الدول الاشتراكية وبدأت أساليب ادارة المشروعات تتقارب مع الأساليب المتبعة فى الدول الرأسمالية . وليس مرد ذلك الى « برجزة » الدول الاشتراكية كما يحلو للبعض قوله . وانما مرده الى التقارب فى الأوضاع الفنية وما يقتضيه ذلك من ضرورة الاخذ بأساليب فنية متشابهة .

واذا كان الفنيون فى كل مجتمع يتأثرون بالقيم السائدة فيه ، الا أن ذلك لا يمنع من أنهم يتميزون بدوافع وسلوك مختلفين عن الدوافع التى تحرك الراسماليين مثلا . فالفنيون فى اتخاذهم للقرارات الاقتصادية فى ادارة المشروعات لا يسعون الى تحقيق أقصى الأرباح بأية وسيلة وانمـا غايتهم ، غالبا ، تقتصر على العمل على استمرار المشروع ونجاحه . والنجاح لا يقدر بالضرورة بالارباح بقدر ما يقدر بالانجازات الفنية والقدرة على الزيادة المستمرة للانتاج . فاذا كانت زيادة الارباح تقتضي في أحوال معينة (بعض صور الاحتكارات) تضييق الانتاج فان الرأسمالي لا يتردد فى اتخاذ هذه السياسة ، أما حيث تكون السيطرة للفنيين فان ما يعنيهم فى الدرجـة الأولى هو توسع الانتاج ولو على حساب الارباح قليلا . وفى نهاية الامر فانهم لا يملكون عناصر الانتاج حتى يصيبهم هذا الجشع المتعلق بزيادة الارباح ، ومن ثم فانهم يكونون فى وضع يسمح لهم باتخاذ قرارات قد لا يترتب عليها أفضل وضع من حيث الأرباح . وليس معنى ذلك أنهم لا يهتمون بالارباح ، فذلك ليس بصحيح ، اذ أن نجاح المشروع وقدرته على التوسع انما ترتبط بما يحققه من أرباح . ولكن نظرتهم الى الأرباح ليست قاصرة على الأرباح فى ذاتها وبصرف النظر عما يترتب عليها ، وانما اهتمامهم بالدرجة الأولى الى استمرار المشروع وتقدمه الفني واتساعه باستمرار . ولذلك فليس غريبا أن نجد أن نمو المشروع (١) بل والنمو بصفة عامة هو

1. cf. H. Denis et M· Lavigne, **Le Probleme des Prixen Union Sovietique,** edition Cujas, Paris, 1965.

2. cf. E. T. Penrose, **The Theory of the Growth of the Firm,** Oxford, Blackwell, New York : Wiley 1960.

الهدف الذى يشغل بال المشروعات الاقتصادية ،وبصرف النظر عن النظام السياسي والاجتماعي. ففي الدول الاشتراكية كما فى الدول الرأسمالية يعتبر النمو غاية ينبغي العمل على توفيرها . وهذا ما يجعلنا نتعرض لظاهرة تزايد الانتاج المستمر وبكل الطرق . وهو ما أشار اليه جالبرت بأنه مجتمع الوفرة فى كتابه The Affluent Society والذى أطلق عليه أيضا « مجتمع الاستهلاك » (٢) ، وخاصة بعد ثورات الطلبة فى فرنسا وفى ألمانيا وفى الولايات المتحدة الأمريكية .

مجتمع الاستهلاك :

الغاية النهائية من النشاط الانتاجي فى كل مجتمع هو الاستهلاك ، ولا يختلف المجتمع الحديث فى ذلك عن أى مجتمع سابق الا فى الأهمية الزائدة التى بدأت تحتلها ضرورة العمل على زيادة الاستهلاك ؛ والقدرة الهائلة التى توفرت لهذا المجتمع للعمل على تحقيق هذه الزيادة باستمرار وبمعدلات متزايدة دائما . وقد سبق أن أشرنا الى أن التقدم الفني الهائل المتاح الآن لاستخدامه في أساليب الانتاج قد وفر القدرة المستمرة على زيادة الانتاج والانتاجية مما زاد من فرص الاستهلاك . كذلك سبق أن أشرنا الى أن سيطرة الفنيين على قرارات الانتاج قد ساعدت على النظر الى النمو أى زيادة الانتاج فى ذاتها وما يرتبط بها من ضرورة زيادة التصريف باعتبارها من الاهداف الرئيسية التى يتوخاها مصدرو هذه القرارات . وقد نجم عن ذلك أن الاستهلاك فى المجتمع الحديث قد زاد بشكل لم يكن معروفا فيما سبق ، كما نجمت عنه مجموعة من القيم والقواعد التي تنظم حياة المجتمع فى ضوء زيادة الاستهلاك . اذ اعتبرت زيادة الاستهلاك ذاتها قيمة اجتماعية كبرى ومحورا لكثير من أجزاء النشاط الاقتصادى . فزيادة الاستهلاك فى ذاتها وبصرف النظر عن الحاجات التى يشبعها هذا الاستهلاك المتزايد قد أصبحت من قواعد الانتاج فى العصر الحديث فالاستهلاك لا يتزايد لاشباع حاجات قائمة ، بقدر ما تخلق حاجات جديدة للتمكين من زيادة الاستهلاك وقد كان لهذه الظاهرة آثار بعيدة على الاقتصاد كما أنها نتائج خطيرة على السلوك الاجتماعي بدأت تظهر فى الفترة الأخيرة .

الواقع أن مظاهر مجتمع الاستهلاك لا زالت حديثة . كما أنها لا زالت بعيدة عن أن تكون عامة سواء من حيث الدول أو حتى بالنسبة للدولة الواحدة . فبالنسبة للدول الصناعية لا يمكن الحديث باطمئنان عن وجود مجتمع الاستهلاك بالصورة التى نتحدث عنها الا فى شكل اتجاه عام ، ولا تكاد توجد دولة تتركز فيها خصائص هذا المجتمع الا فى الولايات المتحدة الامريكية . وحتى بالنسبة للولايات المتحدة الامريكية فهذا المجتمع لا زال بعيدا عن أن يكون شاملا . ذلك أن التقدم المتحقق فى العالم حتى الآن قد أخذ صورة النمو غير المتوازن Unbalanced Growth بمعنى أن هناك دائما قطاعات أسبق من غيرها فى استيعاب التقدم وفى تحقيق النمو ، كما أن هناك مناطق جغرافية أقدر على تحقيق التقدم من غيرها . وهذا النمو غير المتوازن نجده على مستوى العالم فى مجموعه ــ مما أدى الى وجود الدول النامية والمتخلفة ــ كما نجده على مستوى الدولة الواحدة ــ مما أدى الى وجود الأماكن والقطاعات المتخلفة . و على ذلك فعند حديثنا عن خصائص مجتمع الاستهلاك لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هذا المجتمع قد تحقق بالفعل وانما هو مجرد اتجاه عام بدأت تظهر خطوطه الرئيسية ، ولكن جزر الفقر موجودة دائما وهي تثير الكثير من المشاكل على ما سنرى .

واذا كانت خصائص مجتمع الاستهلاك لا زالت حديثة فان بوادرها قد ظهرت على النظرية

---

(٢) انظر لنا ، مجتمع الاستهلاك ، سابق الاشارة اليه .

الاقتصادية منذ فترة ، وهذا هو فى الواقع مغزى التطور الذى لحقها منذ التقليديون وكينز . وبدون التعرض الى جوانب كيفية توزيع الدخل التى تثير فى الواقع خلافات مذهبية ، فان جوهر النظرية التقليدية فى الاقتصاد والتى ورثناها منذ آدم سميث وريكادو ، هو أن الطلب الكلي فى الواقع يستوعب دائما العرض الكلي . فكل ما ينتج من السلع نجد له طلبا فى السوق ، واذا كان من الممكن حدوث بعض الاختلالات الجزئية فى الاقتصاد كأن يكون عرض سلعة معينة أكبر أو أقل من الطلب عليها فان ذلك لا يمكن الا أن يكون حالة استثنائية جزئية لا بد أن تعادلها اختلالات جزئية أخرى . والمهم فى كل ذلك هو أن مجموع الطلب الكلي فى الاقتصاد لا يمكن أن يقل عن مجموع العرض أو الانتاج الكلي . ولذلك فان الاقتصاد بطبيعته يتوازن عند مستوى التشغيل الشامل . وتفسير ذلك ان الاقتصاد بعيد عن اشباع جميع الحاجات ، ولذلك فان الحاجة موجودة باستمرار لزيادة الانتاج وفرص الربح من الاستثمارات الجديدة مكفولة بالنظر الى أن هناك دائما قدرة على زيادة الانتاج وزيادة الاستهلاك . فرص الاستثمارات تكون عادة كبيرة ، ولكن نظرا لأن الاقتصاد فقير فانه لا يمكن القيام بكل هذه الاستثمارات . ويتم القيام فقط بالاستثمارات فى الحدود التى يمكن فيها ضغط الاستهلاك . وعلى ذلك فكل جزء يمكن ادخاره من الناتج القومي سيطلب بالضرورة للاستثمار لان فرص الاستثمار كبيرة لوجود فرص الربح من الانتاج فى المستقبل واشباع الحاجات الناقصة . وعلى ذلك فان التقليديين وجهوا أنظارهم الى الادخار ، فهذا هو القرار الهام ، وهو الذى سيحدد مقدار الاستثمار . فكل ما يدخر سيستثمر حتما لأن الطلب على الاستثمار كبير جدا . ولذلك لم تقم صعوبة عند التقليديين لتقرير ضرورة تحقيق التوازن فى الاقتصاد ، العرض الكلي يتساوى دائما مع الطلب الكلي . فالعرض الكلي يتكون من عرض سلع الاستهلاك وعرض الادخار ، والطلب الكلي يتكون من الطلب على الاستهلاك والطلب على الاستثمار . ونظرا لأن الطلب على الاستثمار يكون كبيرا جدا بالنسبة لعرض الادخار فانه لا يمكن أن تقوم حالة يزيد فيها العرض الكلي عن الطلب الكلي .

واذا انتقلنا الى تحليل كينز Keynes (١) نجد أن التجديد الذى أتى به هو أنه أوضح أن الطلب على الاستثمار قد لا يكون من الكبر بحيث يستوعب كل المدخرات . ولذلك فليس من المقبول الاهتمام فقط بالادخار باعتبار أن الاستثمار سيتحقق دائما ، بل لعل العكس هو الصحيح ، فنظرا لنقص فرص الربح فان الطلب على الاستثمار قد يكون محدودا ، ومن ثم وجب أن يتعدل الادخار وفقا لهذا الطلب المحدود . ورأى كينز أن تعديلات الادخار وفقا للطلب على الاستثمار تتم بتغيرات مستوى الدخل القومي والعمالة ، مما قد يجعل وجود بطالة أمرا متفقا مع التوازن الاقتصادى . وهذا هو فى الواقع جوهر الثورة التى أحدثها كينز فى النظرية الاقتصادية فى **كتابه** الشهير « النظرية العامة » . ومن الواضح أن امكان نقص الاستثمار عن المدخرات انما يرجع الى نقص فرص الربح من الاستثمارات الجديدة . وهذا يشير فى الواقع الى أن زيادة الاستهلاك فى المستقبل لم تعد متوافرة كما كان الأمر قبل ذلك بقرن من الزمان . وهذا تغيير هام وهو مقدمة لبيان أن الاستهلاك قد بدأ يفرض نوعا من المشاكل ، فنحن لسنا فى مرحلة الفقر الشديد وحيث كل زيادة فى الاستهلاك ستصرف حتما ، ولكننا بدنا ندخل مرحلة امكان نقص الطلب الفعلي عن توفير العمالة الشاملة ، ولذلك فان السياسة التي نصح بها كثيرة هي ضرورة العمل على زيادة الطلب . على انه لا ينبغى أن تعطى نظرية كينز أكثر من دلالتها الحقيقية . فليس معنى ذلك أن العالم قد عرف مجتمع الاستهلاك فى الثلاثينات . ولكن ما نود أن نشير اليه هو أنه بدأت تظهر مشاكل

---

1. cf. N. Kaldar, **A Model of Economic Growth,** Economic Journal December, 1957, Reprinted in **Essays on Economic Stability and Growth,** London, 1960, P. 295.

الطلب الكلي ولم تعد أمرا تلقائيا كما كانت عند بداية الثورة الصناعية وفي ظل مستويات الاستهلاك المخفضة . ومما ساعد على ظهور أزمة الطلب الكلي فى الثلاثينيات سوء توزيع الدخول . فأصحاب الدخول المنخفضة لم يكن من الممكن زيادة استهلاكهم نظرا لانخفاض دخولهم ، وأصحاب الدخول المرتفعة لم يكن من السهل زيادة استهلاكهم نظرا لانخفاض مرونة الاستهلاك لديهم . وفى هذا الجانب يتفق تحليل كينز مع تحليل ماركس للأزمات الاقتصادية فى ظل النظام الرأسمالي .

واذا كانت نظرية كينز قد مهدت السبيل نحو ضرورة الاخذ بسياسات التدخل لزيادة الطلب الفعلي فان آثارها لم تظهر بشكل واضح الا فى السنوات الاخيرة فى المجتمعات المتقدمة جدا ، وفى هذه المجتمعات يبدو فى كثير من الأحوال أن النظام الاقتصادى منها يسير على عكس مقتضيات الرشادة الاقتصادية . وحقيقة الأمر أن اختلاف الظروف يستدعي اختلافا فى النظرية السائدة وفى قواعد السلوك . وهذا ما دعا جالبرت الى القول بأن « مجتمع الوفرة » (١) يختلف بالضرورة عن « مجتمع الندرة » الذى ظهرت فيه تعاليم النظرية الاقتصادية على أيدى آدم سميث وخصوصا ريكاردو . والأمثلة على هذا الاختلاف كثيرة . ان المتأمل فى الاقتصاديات المتقدمة وبوجه خاص فى الاقتصاد الامريكي يجد غرابة فى الدور الذى يحتله الاعلام من هذا الاقتصاد . فالنفقات التى تنفق على الدعاية بصورها المتعددة والتطور الذى نجم عن ذلك فى وسائل الاعلام المختلفة يقتطع جزءا هاما ومتزايدا من الناتج القومي . وليس من السهل الاقتناع بأن هذه النفقات يقصد بها فقط اعلام لجمهور المستهلكين بوجود السلعة ومزاياها ومن ثم تحقق خدمة اقتصادية، اذ الواقع أن كثرة هذه الدعايات وتكرارها والاصرار عليها لا يمكن أن يكون الفرض الوحيد منه هو الاعلام ، ولذلك فقد ذهب عدد من الاقتصاديين الى القول بأن نفقات الدعاية والاعلام في جزء كبير منها تعتبر ضياعا Waste على الاقتصاد لا تتحقق من ورائه أية منفعة اقتصادية ، وأن هذه الموارد كان من الاجدر توجيهها نحو استخدامات أكثر فائدة . وهذا النظر أمره معقول ومقبول فى « اقتصاد الندرة » الذى تعودنا عليه . ففى ظل هذا الاقتصاد حيث يحكمنا أساسا قانون الندرة، يترتب على مجاوزة الاعلام للحدود المعقولة فى توفير العلم للمستهلكين اقتطاع جزء من الموارد واستخدامها فيما لا يعود بفائدة مباشرة على المستهلكين . ولكن الامر يكون مختلفا عن ذلك فيما نسميه « باقتصاديات الوفرة . فقد سبق أن أشرنا الى أن الانتاج فى هذه الدول قد زاد زيادة كبيرة مما أدى الى اشباع الحاجات الاساسية للافراد ، أو كاد . ومع ذلك فان استمرار زيادة الانتاج تتطلب فى الواقع زيادة الاستهلاك وهو أمر لم يعد من السهل تحقيقه نظرا لأن الحاجات الاساسية قد تم اشباعها . ولذلك فان جزء هاما من الموارد الاقتصادية انما يتجه نحو تنمية عادات الاستهلاك وخلق عادات جديدة للاستهلاك حتى يستمر الانتاج فى التوسع المستمر . فالحاجات التى تشبع الآن لم تعد قاصرة على الحاجات البيولوجية الاولية، وانما هي حاجات نفسية واجتماعية وثقافية تخلقها البيئة التى يعيش فيها الفرد . ومن ثم فان نفقات الدعاية والاعلام لم تعد مجرد وسيلة لتوفير العلم لدى المستهلكين بوجود السلعة وبخصائصها، وانما اعتبرت بشكل خاص وسيلة للتأثير على ارادة المستهلكين وأذواقهم بخلق حاجات جديدة لديهم لم يكونوا ليشعروا بها فيما لو لم تنفق هذه المصاريف . ولذلك فانه فى ظل مجتمع الاستهلاك يصبح الاعلام جزءا عضويا من جهاز الانتاج وبدونه لا يستطيع هذا الجهاز الاستمرار فى النمو .

وقد ترتب على ما تقدم تغيير فى القيم الاجتماعية السائدة . فالاستهلاك اصبح فى ذاته قيمة اجتماعية كبرى ، ويقاس مركز الفرد الاجتماعي بقدر ما يستهلكه من السلع والخدمات ومدى قدرته على التغيير المستمر . ومن هنا نجد أن من خصائص الاذواق فى العصر الحديث

(١) انظر مؤلفه ، The Affluent Society سابق الاشارة اليه

التغيير المستمر ، « المودة » دائما في تغيير حتى يشعر الفرد بحاجته المستمرة الى التغيير فى استهلاكه مما يؤدى الى الاستهلاك المستمر .ونستطيع أن نعطي مثالا لذلك . فالمجتمع الأمريكي كان ولا يزال متقدما على المجتمعات الاوروبية فى كثير من خصائص مجتمع الاستهلاك . وقد كانت السيارات من سلع الاستهلاك الجارى فى الولايات المتحدة الامريكية التى تعتمد عليها عدة صناعات أساسية . ولذلك فقد كان من الواجب ادخال عادة تغيير السيارة كل فترة . ولذلك نجد أن أشكال السيارات الامريكية تتغير دائما كل فترة حتى يضطر الفرد الى اقتناء سيارة جديدة. ولم يكن الامر كذلك فى أوروبا حيث ان صناعة السيارات لم تكن بهذه القدرة ولذلك فان السيارة فى أوروبا كانت سلعة معمرة تقتنى لكي تعيش سنوات عديدة قبل استبدالها لتلف فيها .والآن نلاحظ أن صناعة السيارات فى أوروبا قد تقدمت وأصبحت السيارة من سلع الاستهلاك الجارى وكان لا بد من زيادة الاستهلاك . واذا بنا نرى السيارات الاوروبية التى أنتجت لعشرات السنوات بنفس الشكل قد بدأت تميل الى ادخال تعديلات فى شكلها الخارجي بحيث انها تسير الآن فى نفس الاتجاه الأمريكي .

ونلاحظ أن استقرار عادة الاستهلاك كقيمة جتماعية تفسر سلوك الأفراد في المجتمع الحديث هي ظاهرة جديدة . فاذا كان الاستهلاك ونوعه وتنوعه يحدد فى العصر الحديث ــ الى حد ما ــ مكانة العائلة الاجتماعية ، فان ذلك لم يكن كذلك دائما . ففي القديم كان المركز الاجتماعي يتحدد بحسب النسب ، فالانتماء الى عائلات الأشراف والنبلاء هو الذى يحدد المركز الاجتماعي للفرد وبصرف النظر عن مقدار استهلاكه وبذخه بل انه من مدعاة السخرية أم يحاول الفرد أن يجارى النبلاء فى حياتهم وأن يحاول أن يستمد مركزه الاجتماعي من زيادة انفاقه الاستهلاكي ، ومن هنا نستطيع أن نفهم الكوميديا الساخرة « لموليير Le Bourgeois Gentilhomme » عن ذلك التاجر الذى حاول أن يتشبه بالنبلاء لمجرد زيادة انفاقه الاستهلاكي .

كذلك نجد أنه مما ساعد على قيام الرأسمالية الناشئة سيادة الافكار البيوريتانية Puritan التى صاحبت الاصلاح الديني فى أوروبا ، والتى كانت تدعو الى الحرص والاعتدال فى الحياة مع ما يترتب على ذلك من تضييق الاستهلاك وتقدير عادة الادخار . وقد كان عدد كبير من المهاجرين الى أمريكا من هذه الطوائف الدينية . ونحن نعرف انه فى المراحل الأولى تكون الحاجة الى الادخار كبيرة لمواجهة حاجات الاستثمار المتزايدة . ولم يدخل الاستهلاك فى مجال القيم الاجتماعية الا متأخرا . ولعله من الطريف أن أول من أشار الى أهمية هذا « الاستهلاك التفاخرى » : Conspicuous consumption هو الاقتصادى الأمريكي فبلن Veblen فى كتابه The Leisure Class وهو بذلك يشير الى أن بذور هذا المجتمع الجديد قد ظهرت أيضا فى الولايات المتحدة الامريكية منذ نهاية القرن الماضي ، ولم ينظر الى أثر الاستهلاك كقيمة اجتماعية في النظرية الاقتصادية الا مؤخرا عندما كتب دونزنبرى (1) عن « أثر التقليد » Demonstration effect ، وبين أن استهلاك الفرد لا يتوقف على ذوقه وما يريده هو بقدر ما يتأثر بما يستهلكه الآخرون . وبذلك ادخل فكرة التداخل بين أذواق المستهلكين فى تحديد ذوق المستهلك Interaction of utilities .ومعنى ذلك أن الاستهلاك أصبح قيمة اجتماعية. فالفرد لا يستهلك ما يريده فحسب ، وانما يستهلك ما يجد جيرانه وزملاءه يستهلكونه . ومن هنا نفهم الدور الذى يقوم به الاعلان فى العصر الحديث .

---

1. cf. J. Duesnberry, **Income, Saving and the Theory of Consumer Behaviour,** Cambridge, Mass. 1949.

واذا كان الاستهلاك يزيد باستمرار ويتنوع ، فان مقتضيات الانتاج بأقل نفقة تستدعى في نفس الوقت ايجاد نوع من النمطية في الاستهلاك Standardization فقد سبق أن أشرنا الى المزايا العديدة التى يحققها الانتاج الكبير ، ولذلك فان المشروعات في سعيها نحو زيادة الانتاج وما يستتبعه من زيادة في الاستهلاك انما تحاول أن يتم ذلك بشكل نمطي بقدر الامكان حتى تنخفض نفقة الانتاج . ولذلك فان أهم ما نلاحظه في الوقت الحاضر هو اتجاه الاستهلاك الى الطبقات الوسطى وليس الى الطبقات العليا . ففي الماضي كان الحديث عن الأذواق والمودة قاصرا على طبقة محددة من ذوى الدخل المرتفع ، أما الآن فان المنتجات الحديثة تتجه عادة الى المستهلك العادى والذى يكون الغالبية الكبرى من المستهلكين ، وهؤلاء يشترون عادة ما يقدم لهم دون نظرة نقدية . فهم بطبيعتهم من مقدرى الاستهلاك النمطي . ولذلك فان الاستهلاك الترفي في العصر الحديث ليس قاصرا على الطبقات العليا وانما هو من أهم خصائص الطبقة الوسطى وما دونها . بل لعل الطبقات العليا قد بدأت تميل نحو التعفف عن هذا الاستهلاك النمطي .

واذا كان مجتمع الاستهلاك قد أدى الى الزيادة المستمرة في استهلاك الطبقات المحرومة نوعا، الا انه لم يخل من انتقادات عنيفة مردها الى نظرته المادية الى الاستهلاك وعدم وجود مثل خلقية وثقافية الغرض منها تنمية الفرد وقدراته . فهذا المجتمع يخلق من الفرد اداة للاستهلاك دون أن يجعل منه انسانا حقيقيا . وهذه الانتقادات وغيرها سوف نتعرض لها فيما بعد ولكننا نشير الآن الى أمر هام ، وهو هل يترك هذا النظام الاقتصادى لقوى السوق وحدها أم لا بد من اخضاعه لخطة . وبعبارة أخرى هل التنظيم الرأسمالي أو الاشتراكي هو الاقدر على مواجهة حاجات هذا المجتمع ؟ أم أن الحقيقة أن السوق والخطة ليسا متعارضين كما يبدو للوهلة الاولى ، وأن الحاجة هي اليهما معا ؟ وهذا ما سيساعد على فهم مدى الاختلاف بين النظم الحديثة .

السوق والخطة

أشرنا فيما تقدم الى أهم خصائص « المجتمع الصناعي الجديد » وما أدى اليه من تقارب بين النظم الاقتصادية المتقدمة والتي ظهرت فيها هذه الخصائص بشكل واضح . كما تعرضنا الى التطور الذى لحق الاشخاص الذين يتخذون القرارات الاقتصادية ، ووجدنا أن هناك اتجاها متزايدا نحو تركيز سلطة اتخاذ القرارات الاقتصادية في أيدى المديرين والفنيين ، وأشرنا الى ما ترتب على ذلك من انفصال بين الملكية القانونية وبين الادارة الاقتصادية . ومن شأن ما تقدم تأكيد الانطباع بأن تقاربا يتم الآن بين الدول الصناعية المتقدمة الرأسمالية ، والدول الصناعية المتقدمة الاشتراكية . على أن هذا الانطباع لا ينبغي أن يخرج عن كونه اتجاها عاما وليس حقيقة قائمة في جميع الدول الصناعية بنفس الدرجة . فلا زالت الملكية الخاصة تلعب دورا هاما في القرارات الاقتصادية في الدول الرأسمالية ، كما أن سلطة الحزب السياسي (الشيوعي) باعتباره طليعة القوى العاملة لا زالت كبيرة جدا في الدول الاشتراكية . وبالرغم من هذه الفروق فان الاتجاه العام السابق الاشارة اليه حقيقة لا يمكن انكارها .

ونود الآن أن نتساءل ، الا تختلف الادارة الاقتصادية باختلاف النظام الاقتصادى ؟ الا تتغير طبيعة هذه الادارة بحسب ما اذا كان نظام السوق أو نظام التخطيط هو السائد ؟ الواقع أن هذا هو التساؤل الأساسي الآن ، الى أى حد يتعارض نظام السوق مع نظام التخطيط والى أى حد يتكاملان ؟

الفكرة السائدة هي أن النظام الرأسمالي يقوم على أساس السوق ، في حين أن النظام الاشتراكي يقوم على أساس التخطيط . هذا ما نود أن نتعرض له الآن لنرى كيف أدى التطور الحالي للمجتمع الصناعي الحديث الى التكامل بين النظامين .

قد يبدو من وجهة نظرية بحتة أن النظامين متعارضان تماما ، فنظام السوق هو الأخذ بنظام اللامركزية الاقتصادية Economic decentralisation فى حين أن نظام التخطيط هو تطبيق لفكرة المركزية الاقتصادية Economic Centralisation

يقوم نظام السوق من الناحية النظرية ، على ما يعرف بسيادة المستهلك : Consumer sovereignity فالمستهلكون يقومون بتوزيع دخولهم من العمل والملكية أو من أيهما على السلع والخدمات المختلفة بحسب أذواقهم وبما يحقق لكل منهم أكبر اشباع ممكن وفقا لسلم ترتيب أفضلياته . ويعتبر كل مستهلك مستقلا فى قراره بتوزيع دخله على السلع والخدمات دون أن يقوم أى تنسيق مسبق(1) بين قراره وقرار غيره من المستهلكين . ولا نقصد بذلك أن المستهلك الفرد لا يتأثر باستهلاك الآخرين فقد سبق أن تعرضنا الى أهمية «أثر التقليد» ولكن ما نقصده هو أن المستهلك فى قراره لا يعني بقرارات غيره من حيث أثرها على التوازن العام . فكل ما يريده هو أن يحقق أقصى اشباع ممكن له حسب ذوقه من دخله المحدود . ولا يستطيع أى مستهلك بفعله المنفرد أن يؤثر فى الأثمان المعروضة ، فى محيط من المستهلكين وسواء زاد الكمية التي يشتريها أم نقص منها فان أثره على الطلب الكلي لا قيمة له . ولكن التأثير فى ثمن السلعة يحدث نتيجة لمجموع أفعال المستهلكين كما تظهر فى الطلب الكلي .

وكذلك فان الانتاج يتم فى ظل نظام السوق من جانب المنتجين الذين يواجهون بأثمان معينة لعناصر الانتاج وأثمان السلع ، ولا يستطيع أيهم أن يغير بفعله المنفرد من هذه الأثمان وانما عليه فقط أن يقوم بالتأليف بين عناصر الانتاج بما يسمح له بتخفيض النفقات الى أقل قدر وينتج الكمية التى تحقق له أقصى ربح . والأصل هنا فى نظام السوق (وهو ما يطلق عليه سوق المنافسة الكاملة) أن كل منتج ذرة فى هذه السوق ، ولا يقوم أى تنسيق مسبق بينه وبين غيره من المنتجين . ويحدث التأثير فى الكمية المعروضة نتيجة لمجموع أفعال المنتجين كما تظهر فى العرض الكلى . ويتم التوازن عندما يتساوى الطلب الكلى مع العرض الكلى لكل سلعة ، مع ما يترتب على ذلك من تغيرات فى الأثمان . وعلى ذلك نجد أن التوازن يتحقق فى الاقتصاد بالفعل Ex Post (2) نتيجة لتغيرات الأثمان التى تحقق المساواة بين العرض والطلب . والذى يهمنا من الصورة النظرية المتقدمة هو أن القرارات الاقتصادية تصدر من عدد كبير من الوحدات الاقتصادية التى تسعى لتحقيق مصلحة لها ، ودون أن يقوم تنسيق مسبق بينها ، كما أنه ليس لقرار أى من هذه الوحدات منفردا أى تأثير على الأثمان Price taker ومن ثم على الكميات المطلوبة أو المعروضة وانما يتم التأثير نتيجة لمجموع قرارات المستهلكين والمنتجين . ولذلك فهذا النظام يتميز بعدم وجود سلطة عليا تفرض تحقيق التوازن بين الطلب والعرض ، وانما يتحقق هذا التوازن نتيجة لهذه القرارات التى تصدر من الوحدات الأولية التى لا تملك الا التأثير فى طلبها وعرضها ، ولذلك نقول بأن نظام السوق يعتبر مظهرا من مظاهر اللامركزية فى الادارة الاقتصادية حيث تباشر الوحدات نشاطها مدفوعة بمصلحتها الخاصة ، وهذا ما كان وراء فكرة آدم سميث عن اليد الخفية التى تحقق الانسجام بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة ، ذلك أنه يترتب على التوازن

---

(1) انظر فى تفصيل ذلك مؤلفنا ، دروس فى النظرية النقدية ، المكتب المصرى الحديث ، الاسكندرية ١٩٦٦ ص ٢٢ – ٤٥ ، وانظر ايضا ، أحمد جامع ، الاقتصاد الاشتراكي ، سابق الاشارة اليه ص ٥١٧ – ٥٤٥ .

(2) تستخدم الاصطلاحات ex post,ex ante فى الاقتصاد للتعبير عن « السابق » « واللاحق » جريا وراء استخدام السويديين وبصفة خاصة ميردال لهذه الاصطلاحات اللاتينية للتعبير عن الحساب السابق والحساب اللاحق . انظر له :
G. Myrdal, L'Equilibre Monetaire, (trad) edition Genin, Paris, 1950.

استخدام الموارد المتاحة فى الاقتصاد وانتاج السلع التى يريدها المستهلك وهو المقصود بأن هذا النظام يخضع لسيادة المستهلك .

وقد يمكن أن ننقد هذه النظرة الى سيادة المستهلك بأن ما يظهر في السوق ليس رغبات المستهلك في ذاته ، ولكن المستهلك المزود بقوة شرائية ، بمعنى ان الأصوات Votes التي يعبر بها عن رغبات المستهلكين انما هي أصوات موزونة أو مرجحة Weighted بحسب دخل كل منهم . فصاحب الدخل الكبير سيكون له أثر أكبر على الأثمان من صاحب الدخل الصغير . وهذا هو النقد الاساسي الموجه الى النظام الرأسمالي ، وواضح أن النقد لا يتعلق بالاعتماد على نظام السوق وانما على كيفية توزيع الدخول . فهذه الدخول موزعة بحسب العمل والملكية ، ومن الممكن ان تناقش في مدى مشروعية دخل الملكية . ولكن هذه مسألة أخرى ، وهى على أى الاحوال الأساس الذى تستند اليه معظم النظم المعارضة للنظام الراسمالى .

ويكاد يعتبر نظام التخطيط عكس نظام السوق مفهوما على النحو المتقدم . فالتخطيط يعتمد على مركزية القرارات الاقتصادية سواء من حيث تحديد السلع والخدمات الواجب اشباعها أو من حيث اتخاذ الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا الاشباع ، وبذلك تحل قرارات سلطة مركزيه محل قرارات وحدات المستهلكين والمنتجين اللامركزية . فالمشكلة الاقتصادية واحدة في جميع المجتمعات ولكن الاختلاف يقتصر على وسائل حل هذه المشكلة . هناك دائما موارد محدودة ، صالحة لاستخدامات متنوعة وفقا للفن الانتاجي المتاح ، وحاجات عديدة ، وتكمن المشكلة فى اختيار الحاجات الأولى بالاشباع وفي اختيار أنسب الطرق لانتاج السلع والخدمات التي تشبع هذه الحاجات . ويعتمد نظام السوق على قرارات وحدات لا مركزية لتحقيق هذا الاختيار ، المستهلك بالنسبة للحاجات والمنتج بالنسبة لطرق الانتاج . أما فى ظل نظام التخطيط فان هذا الاختيار يتم على مستوى مركزى حث تتولى سلطة عليا (أيا كان اسمها لجنة التخطيط المركزية أو أية سلطة سياسة شعبية) تحديد الحاجات واجبة الاشباع والسلع والخدمات اللازمة لذلك ، وتفرض هذه الحاجات والسلع على المستهلكين وعلى المنتجين ، فأولئك لا يجدون سوى هذه السلع والخدمات ، وهؤلاء عليهم انتاج هذه السلع والخدمات . ولذلك يقال بأن نظام التخطيط هو نظام «كمي» بالمقابلة الى نظام السوق الذى هو نظام «قيمي» . والسبب فى ذلك هو أن التخطيط ينحصر في نهاية الأمر في تحديد الكميات التي تنتج كل سلعة وخدمة وتفرض هذه الكميات على المستهلكين والمنتجين على السواء . ولذلك فان مدى توفيق هيئات التخطيط المركزية ينحصر في القيام باختيار الاهداف المناسبة التى ينبغي تحقيقها ، ومن ثم السلع والخدمات الواجب انتاجها ، وكذلك في تحقيق الانسجام والتناسق بين هذه الأهداف المختلفة وبينها وبين الوسائل المتاحة للانتاج من موارد وفن انتاجي . وتقوم الفكرة الأساسية في ذلك على أنه في كثير من الأحوال لا يمكن الارتكان الى رغبات الأفراد التي ينقصها العلم ويغلب عليها قصر النظر ، ومن ثم فانه يمكن أن تكون أهداف الخطة أكثر اتفاقا مع مصلحة الأفراد والمصلحة العامة مما لو تركت الأمور للأفراد وحدهم وتركهم تحت تأثير الجهل والدعايات . وليس معنى قيام سلطة مركزية بتحديد أهداف الانتاج أنها لا تراعي رغبات هؤلاء وتفرض عليهم سلعا وخدمات لا يريدونها أصلا .

فرغبات الافراد تدخل ولا شك فى اعتبار سلطات التخطيط المركزية ولكنها لا تعتبر المبرر الوحيد للانتاج كما في ظل نظام السوق ، بل تدخل هناك اعتبارات أخرى من تقرير المصلحة العامة ، مما قد يغفل عنه الأفراد . كذلك فان سلطات التخطيط المركزية لا تقتصر على وضع قائمة بالأهداف الواجب تحقيقها وانما ينبغي أن تراعي أن يتحقق التناسق بين هذه الأهداف وبعضها وبينها وبين الوسائل المتاحة لها . وبعبارة أخرى ينبغي أن تضمن الخطة التوازن في الاقتصاد ، فلا يكفي تقدير ضرورة انتاج كمية كذا من هذه السلعة دون التأكد من توافر القدرة على ذلك .

وبذلك فان الخطة تضمن تحقيق التوازن مسبقا بين الطلب والعرض وفي هذا تختلف الخطة عن السوق فالتوازن في الخطة هو توازن سابق ex ante ويتحقق التوازن اللاحق Ex post وفق تقديرات الخطة اذا كانت الخطة سليمة ، ولا يتحقق التوازن اللاحق وتظهر اختلالات اذا لم يكن التخطيط سليما أو طرأت عوامل لم يكن من السهل توقعها .

ولا يعني القول بأن التخطيط يتضمن توزيعا عاكميا للموارد أن الاثمان لا تستخدم ، فالواقع انه نظرا للتنوع الشديد بين عناصر الانتاج المستخدمة وبين السلع والخدمات المنتجة لا بد من استخدام وسيلة واحدة للقياس ، وهي بالضرورة النقود ، مما يؤدى الى أن تظهر الكميات الاقتصادية في شكل قيم . بالاضافة الى انه في جميع الدول الاشتراكية وفي الظروف العادية لا توزع الدخول بشكل عيني وانما في شكل نقدى ، والمستهلك يوزع هذا الدخل النقدى على السلع الموجودة بالسوق . ولكن هذه الاثمان والقيم التى تظهر في السوق ليس لها أكثر من دور محاسبي بحت بالنسبة لسلطات التخطيط ودور توزيعي بالنسبة للمستهلكين ، ولكن ليس لهذه الاثمان أى تأثير على القرارات الاقتصادية المتعلقة بالانتاج ، على الأقل ليس بشكل مباشر . فارتفاع أثمان سلعه نتيجة لزيادة الطلب عليها وظهور سوق سوداء أو اختفاؤها كلية من السوق لا يؤدى الى زيادة عرض هذه السلعة لأن الانتاج مرتبط بالخطة وليس برغبات الأفراد كما تظهر في السوق . على أن ذلك لا يمنع سلطات التخطيط من أن تأخذ هذه المؤثرات في الاعتبار عند وضع الخطة الجديدة أو عند تعديل الخطة القائمة .

وخلاصة القول أن التخطيط ، في الاصل ، نظام يقوم على قرارات تصدر من سلطة مركزيه وبحيث تراعي تحقيق التوازن مسبقا بين الطلب والعرض في الاقتصاد (١) .

مما تقدم قد يبدو أن نظامي السوق والتخطيط على طرفي نقيض ، ولكن الواقع أن تطور المجتمع الصناعي الحديث قد جعل منهما أمرين متكاملين بحيث نلحظ من ناحية مزيدا من التدخل والتخطيط في الدول الرأسمالية ، ونلحظ من ناحية أخرى مزيدا من الحرية وترك المجال للسوق في الدول الاشتراكية . وهكذا يكاد يبدو التنظيم الحالي للمجتمع الصناعي الحديث كمزيج من القرارات المركزية والقرارات اللامركزية وان كان ذلك بدرجات متفاوتة بين الدول المختلفة .

سبق أن شرنا الى أن النظام الرأسمالي قد تطور تحت ضغط حاجات المجتمع الجديد وأن المنافسة الكاملة لم تعد سوى حالة استثنائية من حالات السوق . فالأصل هو المشروعات الصناعية الكبرى والتي تؤثر بقرارها المنفرد في الأثمان ، ومن ثم في الكميات المعروضة والمطلوبة . ومن الواضح أن قرارات هذه المشروعات الكبرى لا يمكن اعتبارها مظهرا من مظاهر اللامركزية وانما على العكس هي صورة للمركزية التي تباشرها هذه المؤسسات الصناعية الكبرى . ومن هنا نفهم المقصود عادة من القول بوجود مراكز قوى خفية في الدول الرأسمالية . كذلك سبق أن أشرنا الى أن التطور الذى لحق النظام الرأسمالي نتيجة لزيادة الاستهلاك قد جعل التدخل لحفظ مستوى الطلب الفعلي أمرا ضروريا ، وهذا هو ما قامت به نظرية كينز على ما سبق أن أشرنا اليه وبالمثل فان تدخل الحكومات الغربية لم يقتصر على توفيرمعدل معقول من الطلب الفعلي اذا

(١) ثار خلاف نظرى فيما مضى حول امكان الوصول الى تحقيق الكفاءة الاقتصادية في ظل النظام الاشتراكي حيث شكك فى ذلك بعض الاقتصاديين ، ولكن هذه القدرة على تحقيق الكفاءة أصبحت امرا مستقرا من الناحية النظرية وخاصة بعد كتابات أوسكار لانجر ، راجع فى ذلك مقالنا ، النظرية الاقتصادية وكفاءة الانتاج فى ظل النظام الاشتراكي ، الاهرام الاقتصادى ، ١٥ فبراير ١٩٦٦ .

كانت ظروف الكساد سائدة كما كان الحال فى الثلاثينيات وانما امتد تدخل الحكومات بالسياسة الاقتصادية الى غرض تحقيق النمو الاقتصادى بالاضافة الى بعض الأهداف الاجتماعية الأخرى مثل التعليم والصحة وغيرها . ولذلك فاننا نجد أن هناك اتجاها متزايدا فى الدول الرأسمالية الى الاخذ بأسلوب أو بآخر من التخطيط . ونجد ذلك واضحا فى فرنسا وفى الدول الاسكندنافية وفى هولنده ، كما نجده فى انجلترا وبدرجة أقل فى الولايات المتحدة الأمريكية .

كذلك فان نظام التخطيط وان كان معادلا تماما لنظام الأثمان من حيث امكانية الوصول الى تحقيق الكفاءة الاقتصادية (١) الا أن تطور المجتمع الصناعي يجعله غير كاف لمواجهة حاجات هذا المجتمع المتقدم . ذلك أن نقطة البداية التي يعتمد عليها نظام التخطيط هي امكان توافر **العلم الكامل** لدى سلطات التخطيط المركزية بما يجعلها فى وضع أفضل من الوحدات اللامركزية عند اتخاذ القرارات ، وبذلك تستطيع تلك السلطات أن تتجنب الكثير من الضياع والفقد ، نتيجة عدم وجود تنسيق مسبق بين القرارات . وهذا العلم ينبغي أن ينصرف الى عناصر القرار الاقتصادى وهي :

١ ـ ترتيب أفضليات الحاجات فى الجماعة .

٢ ـ الموارد المتاحة للمجتمع .

٣ ـ الفن الانتاجي المتاح .

وهذه الأمور يسهل توافر العلم الكامل بها،أو على الأقل قدر كاف من العلم بها اذا كان المجتمع فى أول مراحل التنمية (أو قامت ظروف استثنائية مثل الحروب) حيث لا تقوم خلافات كبيرة من حيث الأهداف : التنمية السريعة عن طريق التصنيع . كذلك بالنظر الى قلة الموارد وضعف الفن الانتاجي المتاح فى أول مراحل التنمية فان الاختيارات التي تعرض بالفعل تكون محدودة مما يمكن معه لسلطات التخطيط المركزية الاحاطة بها واتخاذ قراراتها على أساس معقول .

ولكن الأمر يكون غير ذلك اذا تقدمت الدولة وعرفت خصائص المجتمع الصناعي الحديث . فهنا يكاد يكون العلم التام أمرا مستحيلا ، ومن ثم فان قرارات التخطيط المركزى لا بد أن تكون قاصرة . كذلك فان محاولة توفير المعلومات لن تؤدى الا الى زيادة أجهزة جمع المعلومات وتحليلها والرقابة عليها مما يؤدى الى ازدياد النفقات وعرقلة سرعة القرارات . وقد لاحظ أحد الاقتصاديين الروس أن استمرار معدل الزيادة الحالي فى العاملين فى جمع المعلومات وتحليلها والرقابة عليها بما يرتبط بأجهزة التخطيط والمتابعة والاحصاءات والحسابات .. سيؤدى بالاتحاد السوفياتي الى استخدام أكثر من ثلثي قوته العاملة فى هذه الأجهزة قبل نهاية القرن .

ولذلك فانه من الضرورى ، ولاعتبار **عملي بحت ،** الالتجاء الى نوع من أسلوب الادارة اللامركزية فى الدول الاشتراكية المتقدمة . ولذلك فقد ظهرت فى الدول الاشتراكية المتقدمة صناعيا دعوات للاصلاح الاقتصادى وللأخذ بصور من أساليب السوق فى تحديد أذواق المستهلكين ونوع السلع والخدمات التي تنتج ، وترك المشروعات تنتج وفقا للأسلوب الذى يناسبها لتخفيض

---

(١) انظر فى التقابل التام بين نظام التخطيط الشامل ونظام الاثمان فى المنافسة الكاملة وباستخدام الاساليب الرياضية فى البرامج الخطية Linear Programming **وحيث يكون أحد النظامين البرنامج الاولى** Primary Program **والثاني البرنامج المقابل** dual program

T. C. Koopmans, **Three Essays on the State of Economic Science,** New York, Mc Grow Hill, 1957, PP. 40 et seq.

نفقة الانتاج، ومن ثم ترك بعض الحرية لها فى تحديد الفن الانتاجي المناسب . وهذا فى الواقع هو المدلول الحقيقي للدعوة الى الأخذ بفكرة الربح فى المشروعات فى الدول الاشتراكية. فليس المقصود هو العودة الى نظام الملكية الخاصة للدول الرأسمالية ، وانما الفرض أن يكون توجيه الانتاج ، على الأقل فى جزء منه ، وفقا للقرارات اللامركزية كما تظهر فى السوق من جانب المستهلكين والمنتجين . وبذلك يعتبر معيار الربح مظهرا لفكرة السوق اللامركزية .

وهكذا نستطيع أن نلمح تقاربا بين النظامين ، وأن السوق والخطة ليسا متعارضين كما قد يبدو للوهلة الأولى وانما هما أسلوبان متكاملان . الخطة تبين الاختيارات الأساسية للمجتمع المستقبل والسوق تقوم بالتنفيذ اليومي وتحقيق الاجراءات اليومية والتفصيلية اللازمة لتنفيذ هذه الخطة (١) . وهذه الخطة ضرورية فى كل مجتمع حديث ، فقد سبق أن أشرنا الى أن الحساب الاقتصادى هو من أهم خصائص هذا المجتمع . والخطة لا تعدو أن تكون تطبيقا لهذا المبدأ على الاقتصاد فى مجموعه . ولكن هذه الخطة ينبغي أن تكون اجمالية وقيمية وليست تفصيلية وكمية ، وأن تقتصر على السياسات العامة . وفى نفس الوقت يقوم السوق بالتنفيذ اليومي لهذه الخطة الاجمالية .

وفى جميع الأحوال وسواء عند اتخاذ القرارات الاقتصادية المركزية المتعلقة بالخطة الاجمالية أو القرارات الاقتصادية اللامركزية المتعلقة بمتابعة السوق فان المشاكل المطروحة تجعل دور الفنيين فيهما كبيرا على النحو الذى تعرضنا له فيما سبق .

عناصر القلق ــ الطلبة والمثقفون

قد يبدو مما تقدم أن المجتمع الصناعي الحديث ، وقد خلص الانسان من عبء حاجاته الضرورية وفتح آفاقا بعيدة للانتاج ومن ثم للاستهلاك قد حقق أخيرا حلم الانسان فى الحياة : حياة هادئة هادفة . ولكن الحقيقة غير ذلك تماما فان هذا المجتمع وقد تمكن من القضاء على نوع خطير من المشاكل التي صادفت الانسان ــ ربما الأصح القول وقد بدأ فى القضاء عليها ــ وهي مشاكل الندرة فى توفير الاشباع للحاجات الضرورية ، فانه نفسه قد بدأ يواجه نوعا جديدا من المشاكل ، وهذا النوع الجديد من المشاكل لم يعد تغلب عليه الصفة الاقتصادية بقدر ما يغلب عليه الطابع النفسي والثقافي . فلم يعد التساؤل الرئيسي كيف يمكن توفير الاشباع الأساسي للحاجات الضرورية لوجود الانسان وانما أصبح التساؤل عن نوعية هذا الوجود والهدف منه ، ولم يقتصر التساؤل عن مستوى المعيشة وانما جاوز ذلك الى نوع المعيشة (٢) . ولا تقتصر مشاكل هذا المجتمع الجديد على تغيير فى نوعها وفى التساؤلات المطروحة ، وانما ترتب على ذلك بالضرورة تغيير فى أشخاص المتسائلين والثائرين . فحيث كانت المشاكل المطروحة بالدرجة الأولى مشاكل اقتصادية وتوفير الحاجات الضرورية للافراد ، كان من الطبيعي أن تصدر صيحات التغيير والتمرد من الفئات المهضومة اقتصاديا أو المتحدثين باسمهم مثل العمال . أما الآن وحيث تغيرت المشاكل وأصبحت ذات طبيعة ثقافية ونفسية بالدرجة الأولى فان مصدر القلق والتمرد قد انتقل من نقابات العمال الى الشباب بصفة عامة والطلبة والمثقفين بصفة خاصة . وهذا ما أدى الى ظهور شعارات جديدة

---

١) انظر في هذا الموضوع مشروع الخطة الخامسة الفرنسية

Projet du Rappart sur les Principales Options du V Plan. Commissariat general du Plan d'Equipment et de Productivite, Paris, September, 1964.

(٢) لعل من أوائل من أشاروا الى أهمية التفرقة بين مستوى المعيشة Niveau de vie ونوع المعيشة genre de vie هو الكاتب الفرنسي J. Fourastie انظر كتابه : **Le Grand Espoir du XX Siecle, P.U.F. Paris,** 1958.

مثل « ثورة الشباب » « والثورة الثقافية » وغير ذلك (١) . ونود الآن أن نتعرض لهذه المظاهر بشيء من التفصيل .

سبق أن أشرنا الى أن « المجتمع الصناعي الحديث » بقدرته الفنية الهائلة يعمل على زيادة الانتاج باستمرار ومن ثم خلق عادات جديدة للاستهلاك للافراد . وهذا المجتمع فى سعيه المستمر لزيادة الانتاج والاستهلاك لا يستهدف سوى مزيد من الانتاج ومزيد من الاستهلاك . فهو جرى محموم دون ما أى هدف ظاهر . ولعل من الأمثلة التي تعبر رمزيا عن طبيعة هذا المجتمع هو ما نراه فى هذا العصر الحديث من « حب السرعة » ولذلك يسمى عصر السرعة ، فالشباب يقبل على ركوب السيارات السريعة ويقودها بسرعة جنونية ، وتتافس الشركات فى اخراج نماذج من سيارات أكثر سرعة ،الكل يريد أن يجرى بسرعة، ويريد أن يسبق . ولكن لماذا ؟؟ أن يسبق ماذا هذه اسئلة لا اجابة عنها ، فالمهم هو مزيد من السرعة ، وهذا هو شأن مجتمع الاستهلاك ، مزيد من سلع الاستهلاك ، ولكن اى سلع ، ولماذا ؟ فهذا أمر لم يطرحه مجتمع الاستهلاك . وقد بدأ يعاني منه .

وقد سبق أن أشرنا الى أن المجتمع الصناعي الحديث فى سعيه لمزيد من الانتاج والاستهلاك يستخدم المواد الضخمة وبامكانيات كبيرة للتأثير فى أذواق المستهلكين وتوجيههم نحو الاستهلاك أكثر وأكثر . وبذلك فان هذا المجتمع بامكانياته الضخمة يصل على قصر دور الفرد على مجرد وحدة لاستهلاك ما يقدم له فى السوق ، دون أن نكون لارادة هذا الفرد أى دور يذكر . وفى اختيار السلع والخدمات التي تطرح فى السوق فان ما يراعى هو مدى قدرة الفن الانتاجي على المزيد من الانتاج دون أية اشارة الى أثر هذه السلع والخدمات على تنمية قدرات الفرد وامكانياته الثقافية والانسانية بما يعود عليه بنفع حقيقي . ولذلك فان مشكلة حرية الفرد هي جوهر المشاكل الجديدة لمجتمع الاستهلاك . فحرية الفرد هي فى تنمية امكانياته وقدراته الذاتية والتي تمكنه من الابداع والابتكار والمساهمة فى حياة المجموع مساهمة ذاتية يشعر فيها بدوره العطائي وهو متحرر من كافة القيود ، وسواء أكانت قيودا قانونية أم قيودا اقتصادية . ولم يكن من حق الفرد دائما المساهمة فى أمور الجماعة التي ينتمي اليها ، بل كان هذا الحق قاصرا على فئة معينة من الأشراف والنبلاء . وقد حققت الثورة الديمقراطية حق الفرد ، كل فرد ، في المساهمة فى أمور الجماعة التي ينتمي اليها دون أى عائق قانوني ، كذلك فان الحاجة الاقتصادية تعوق الفرد دون الاسهام الحقيقي فى أمور جماعته رغم تقرير هذا الحق قانونا له . ولذلك فان حرية الفرد تظل نظرية ما لم يتوافر له القدر الضروري اللازم لحفظ مستوى معيشة معقول وقدر معقول من العلم والمعرفة . ولعل الثورة الاشتراكية قد قامت لتوفير هذه الحرية الاقتصادية لطبقة العمال . ولكن ذلك لا يكفي اذ لا بد من توفير الظروف النفسية والثقافية الضرورية لابداع الفرد . ولذلك فقد كان من الشعارات الطريفة التي رفعت أثناء ثورة الطلبة فى فرنسا فى مايو ١٩٦٨ والتي كتبت على جدران السوربون : « الثورة البرجوازية ثورة قانونية ، والثورة البروليتارية ثورة اقتصادية أما ثورتنا فهي ثورة ثقافية نفسية » (٢) . وقد سبق أن اشرنا الى ان المجتمع الصناعي الحديث يؤكد على ضرورة نمطية الاستهلاك ومن ثم تأكيد الذوق الجماعي للاستهلاك دون أية مراعاة لتنمية الأذواق الفردية

---

(١) انظر فى تحليل ثورة الطلبة فى فرنسا ، كتابنا عن مجتمع الاستهلاك ، سابق الاشارة اليه .

(٢) استخدم الطلبة فى فرنسا فى أثناء ثورة مايو ١٩٦٨ طريقة جديدة فى الاعلام وهي كتابة الشعارات على جدران الكليات والمعاهد وذلك تشبها بصحف الحائط التى ظهرت فى الصين مع ظهور أول صحيفة ثم أعيدت فى أثناء الثورة الثقافية اخيرا . وقد جمعت هذه الشعارات فى كتيبات صغيرة تحتوى على ما كتب فى ذلك الوقت ، انظر

Les Murs ont La Parole, mai 68, editeur Tchon, France Paris, 1968

ومن ثم الابداع . وقد عبر أحد الفلاسفة المعاصرين « ماركوز » ومن أكثرهم تفهما لمشاكل العصر – عبر عن الانسان المعاصر بأنه « الانسان ذو البعد الواحد » وذلك فى كتابه بهذا الاسم :
One dimensional Man (١)
ويرى ماركوز أن الانسان فى علاقته بالمجتمع الذى يعيش فيه : يمكن دائما أن يميز بين بعدين لهذه العلاقة : البعد الأول هو الاندماج والتلاؤم ، والبعد الثاني هو المنازعة والرفض . وفى كل المجتمعات نجد ان الفرد يحتفظ فى علاقته بالمجتمع الذى يعيش فيه بهذين البعدين : الاندماج من ناحية ، والمنازعة من ناحية أخرى . فكل حضارة تطبع أفرادها بنوع من التشابه، ولكنهم أيضا مختلفون. وهذا التشابه والاختلاف هو الذى يحفظ للفرد توازنه داخل المجتمع الذى يعيش فيه . ويرى ماركوز أن مجتمع الاستهلاك خلافا لغيره من المجتمعات السابقة يتجه نحو الفاء جانب المنازعة أكثر فأكثر ، ومن هنا نجد أنفسنا فى ظل حضارة تميل الى غلبة بعد الاندماج على حساب بعد المنازعة ، ان الانسان ذا البعد الواحد هو صورة الانسان الحديث . فمجتمع الاستهلاك عن طريق قدرته الفائقة على زيادة انتاج سلع الاستهلاك ومن ثم رفع المستوى المادى لأفراده ، يتجه فى الواقع الى الفاء جانب المنازعة لتصبح شكلية فقط . ومع ذلك فالقدرة الهائلة التي يتمتع بها المجتمع الصناعي الحديث لم تخلق مجتمعا ذا وجه أكثر انسانية بل لعل العكس هو الصحيح . ولننظر حولنا .

بالرغم من مظاهر الثراء التي تتمتع بها الدول الصناعية المتقدمة وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية لا زالت هناك جزر للفقر تعيش وسطها . ويكفي النظر الى مشكلة الزنوج والأقليات فى الولايات المتحدة الأمريكية لمعرفة الى أى حد يتعايش مجتمع الوفرة مع مجتمع الندرة. والأمر ليس متعلقا فقط بسوء توزيع الثروة والدخول وانما هو أخطر من ذلك بكثير . فنحن نعرف أن النمو بطبيعته ليس متوازنا سواء من ناحية القطاعات المختلفة أو من ناحية التوزيع الجغرافي . فهناك دائما قطاعات أقدر على تحقيق معدلات من النمو أكثر من غيرها ، ونفس الشيء بالنسبة للمناطق الجغرافية المختلفة . وتقوم السياسات الاقتصادية المختلفة بالعمل على تخفيف هذا التفاوت .

ولكن مشكلة الزنوج والأقليات فى الولايات المتحدة الأمريكية ليست مجرد مشكلة نمو غير متوازن ، فهي مشكلة حضارية ، حيث لا يتوافر لهؤلاء القدر اللازم من الرعاية الثقافية والاجتماعية التي تسمح لهم بالانتماء حقيقة الى المجتمع الذى يعيشون فيه ، ومن ثم يسايرون التقدم القائم فيه . فوجودهم فى هذا المجتمع انما هو وجود مادى دون أى انتماء حقيقي . ومن ثم فان هذا التقدم المادى الرهيب لم يستطع أن يوفر لهؤلاء الفرصة المناسبة لتنمية قدراتهم الذهنية وغيرها للمشاركة الحقيقية فى المجتمع الذى يعيشون فيه.

وليس الأمر متعلقا فقط بهذه الأقليات العنصرية بل ان الفرد العادى لا يستطيع الادعاء بأنه أكثر حرية فى هذا المجتمع الحديث. فالصورة التي أخذها التقدم المادى فى الولايات المتحدة الأمريكية مثلا تقتصر على المزيد من الحصول على السلع الاستهلاكية المشكوك فى منفعتها الحقيقية، فى حين أن حاجات أساسية للفرد لا زالت بعيدة عن متناوله . فالخدمات الأساسية لا زالت فى الولايات المتحدة الأمريكية خدمات غالية نسبيا بالمقارنة الى أهميتها : الخدمات الصحية والتعليم الجامعي والعالي تستنفد جزءا باهظا من ميزانية الفرد بالرغم من حيوية هذه الخدمات لتنمية قدرات الفرد ذاته . ورغم الأهمية الهائلة التي يحتلها العلم والبحث

---

(١) الفيلسوف ماركوز ونحن نشير الى الترجمة الفرنسية

H. Marcuse, **L'Homme Uni dimensionnel**, edition de miniut, Paris, 1968.

العلمي علي ما سبق أن أشرنا اليه ، فان النظرة اليه تنحصر فى اعتباره وسيلة لتمكين المجتمع من استخدام فنيين أكثر لمزيد من الانتاج . أما المعرفة باعتبارها حاجة انسانية ، وضرورة فردية لاثراء شخصية الفرد وتنمية ملكاته وذوقه فى التمتع بالحياة وفى الاسهام فيها ــ فهو أمر غير وارد فى منطق المجتمع الصناعي الحديث بالشكل الذى تحدثنا عنه . ومن هنا نستطيع ان نفهم أن التسهيلات التي تعطى فى الجامعات ومراكز البحوث من منح دراسية واعانات وتمويل ، تقتصر غالبا على ما تظهر نتائجه من السوق فى شكل انتاج أو ترغيب أكثر للأفراد على مزيد من الاستهلاك . وهذا ما يظهر الاختلال وعدم التناسب فى ميزانيات الفروع العلمية ذات الارتباط المباشر بالسوق والفروع العلمية البعيدة نسبيا عن اقتصاد الانتاج والاستهلاك . وقد انعكس هذا الاختلال على الفرد الحديث ، فهو ماديا عنصر متقدم جدا ويستطيع أن يدير وأن يحرك قوى رهيبة وبكفاءة كبيرة ، ولكنه انسانيا وأخلاقيا لا يزال عنصرا متخلفا ، وتحركه نفس النوازع والرغبات التي نجدها عند القبائل البدائية ، فالتقدم الذى حققه الانسان فى الميدان المادى أكبر بكثير مما حققه فى الميدان الأخلاقي . فلم يحدث أى تغير يذكر في وعي الفرد وفي دوافعه . وليس من الغريب أن تظهر فى هذا المجتمع مشاكل خطيرة مثل الجريمة . وهي ليست جريمة لأسباب اقتصادية ، وانما هي أشبه بالجريمة فى ذاتها : الجريمة المطلقة . وان ما يهز المجتمع الأمريكي حاليا هو انتشار هذا النوع من الجرائم التي تعبر عن الاختلال الحقيقي فى ما بين التقدم المادى وبين تقدم الوعي الانساني وهو ما لم تضف اليه حضارة الاستهلاك شيئا يذكر .

كذلك فانه من المخجل فى هذا العصر الذى بلغ فيه التقدم العلمي والفني الى هذا المدى البعيد من السيطرة على القوى الطبيعية ، ومن القدرة على زيادة الانتاج وترشيده ــ أن نرى أكثر من ثلثي العالم يعيشون فى بؤس وعلى حافة الهلاك جوعا . ومن الأسباب التي ساعدت على ذلك ما تقتطعه ميزانيات التسليح . وفى الواقع فان النمو الهائل لصناعات التسليح يعبر بشكل كبير عن منطق « المجتمع الصناعي » ، فليس حقيقيا ولا مقنعا الآن أن التسليح فى هذه الدول يتم لابعاد خطر الحرب وضمان السلام . وليس حقيقيا ولا مقنعا أيضا أن هذه الميزانيات الضخمة للتسليح انما تحمي مصالح الدول . ولكن صناعات التسليح من الصناعات الرائدة فى التقدم التكنولوجي . والتوسع فى هذه الصناعات انما هو انصياع طبيعي لمنطق المجتمع الصناعي : مزيد من الانتاج ومزيد من الاستهلاك . فأكثر الصناعات التي عرفت نموا هائلا سواء من ناحية حجم الانتاج أو من ناحية الاكتشافات والأخذ بأساليب جديدة فى الانتاج كانت هي الصناعات المرتبطة بالتسليح . ويصدق ذلك على الولايات المتحدة الأمريكية كما يصدق على الاتحاد السوفياتي . ولذلك فان سباق التسلح ليس أمرا متعلقا فقط بالسياسة الدولية والتوازن الدولي بين القوى بل انه أمر داخلي فى طبيعة المجتمع الصناعي ذاته ولذلك فان الكاتب الأمريكي Mills يخشى من طبقة الفنيين لسيطرة ما يسميه بالميتافيزيقا العسكرية Military metaphysics (١) على تفكيرهم بما لهذه الصناعات من تقدم تكنولوجي هائل ومن ثم جاذبية خاصة على هؤلاء الفنيين المرضى بزيادة الانتاج ، أى انتاج ! ومن الطبيعي أن يترتب على هذا السلوك مشاكل ضخمة تهز الضمير الانساني . فتظهر حرب فيتنام ويحارب الشباب الأمريكي حربا لا يعرف هدفا لها ، وتدخل قوات حلف وارسو تشيكوسلوفاكيا لحماية الحلف ، ضد من ؟

وهكذا نجد أن المجتمع الصناعي الحديث قد طرح تساؤلات عديدة وظهر وكأنه غير كاف وغير قادر على تحقيق حرية الفرد . ومن هنا ظهرت عناصر جديدة للقلق والاضطراب فى هذه

---

1. C. Wright Mills, **The Causes of World War Three,** Simon & Schuster, 1958 PP. 37-50.

المجتمعات . وقد كان الشباب والجامعات بوجه خاص مصدر هذه الحركات الجديدة . ولــذلك علينا أن نتساءل لماذا الشباب ولماذا الجامعات والمثقفون ؟

توافرت للشباب فى العصر الحديث عدة ظروف جعلته أكثر قدرة على التأثير على أمور المجتمع الذى يعيش فيه ، وسيظهر أثر ذلك بشكل أوضح فى السنوات القادمة . فالتقدم فى العلوم وفى المواصلات مكنت الشاب فى سن مبكرة من تحصيل قدر كبير جدا من المعلومات المنوعة والتى مــا كان يستطيع اكتسابها فى الماضى الا فى فتــرات أطول من ذلك بكثير . وبالمثل فان مجتمع الرخاء قد رفع عن كاهل الشاب الاحساس بالمســئولية من ناحية الحصول على دخل فى المستقبل، فالانتاج فى توسع مستمر وظروف الكسب موجودة دائما، وبذلك أتيح للشباب فرصة أكبر للتأمل والتفكير فى المشاكل العامة وعدم الاقتصار على مشاكله الخاصة . ولعل أهم ما ساعد الشباب على بلورة دورهم فى تغيير المجتمعات التى يعيشون فيها هو فشل تجربة الكبار والناضجين فى توفير مجتمعات مقبولة . فالشباب دائما أكثر خيالا وأكثر اقداما ، ولكن تنقصه الخبرة ، والخبرة لا تكتسب الا بالسن . ولكن ماذا فعلت الخبرة والتجربة ؟؟ كما يقول توفيق الحكيم فى حوار مع ابنه عن تلاقي الاجيال عن كيفية نقد الشباب لتوقير الآباء « جاءت الحروب والكوارث والمجاعات وفتحت أبواب جهنم الارضية على صورة رهيبة ، وكان الشباب هو الحطب والوقود وادرك أن كل ذلك وقع بتوجيه الجيل السابق . هنا بدأ يتساءل : وأين قيمة الخبرة اذن ؟ ان الشيوخ لا يستفيدون من أخطائهم عبر التاريخ » (١).

واذا كنا قد رأينا أن سمة المجتمع الجديد هو « الانسان ذو البعد الواحد » فان الشباب وبوجه خاص الطلبة يحتلون مركزا خاصا فى هذا المجتمع . فاذا كان الاتجاه الغالب فى هذا المجتمع هو نحو مزيد من الاندماج والغاء جانب المنازعة والرفض الا أن الطلبة بحكم تكوينهم الثقافي وبحكم المثالية التى تحكم سلكهم ، يكونون بعيدين بعض الشيء عن هذا الاتجاه الغالب .

ولذلك نجد الطلبة فى جميع دول العالم يمثلون فئة مستقلة تكاد تقوم للمجتمع بوظيفة الضمير والحساب ، وهو أمر أصبح مستحيلا عند الطوائف الاخرى بالنظر الى المسئوليات التى يتحملونها ، وبالنظر الى الكسب المادى المستمر الذى يحققونه فى ظل هذا المجتمع . وبعبــارة أخرى فان مجتمع الطلبة لا زال يمثل عنصر الطهارة ، وربما يمكن أن نقول العذرية فى وسط مجتمع فقد عذريته واستراح الى جانب الكسب المادى والاندماج على حساب المنازعة والرفض . فالواقع أن الطلبة يوجدون خارج حلقة الانتاج بالمعنى الضيق . ومن الواضح ان هذا النوع من الحياة يحفظ لهم استقلالهم فى مواجهة المجتمع ويمكنهم أكثر من غيرهم من مناقشة المبادىء التى يقوم عليها . ولذلك نجد الطلبة أكثر من غيرهم قدرة على الاحتفاظ بمسافة معينــة من مجتمــع الاستهلاك مما يمكنهم من مناقشة هذا المجتمع ،فهم غرباء عنه ، ولذلك فهم أكثر الطبقات ثورية . واذا كان ماركس قد حدثنا عن ثورية طبقة البروليتاريا ، فينبغي أن نتذكر الأصل الذى جاء منه هذا الاصطلاح ، فهو يعني عند الرومان الاجانب عن المدينة والذين لا يتمتعون تبعا لذلك بحق الملكية . وقد رأى ماركس أن العمال يعتبرون فى الواقع خارجين عن المجتمع الرأسمالي لأنهم لا يتمتعون بحق الملكية . ولنا أن نتساءل اليوم عما اذا كانت هناك حاجة الى العودة الى المعنى الأصلي للبروليتاريا فهم الاجانب عن المدنية ولو تمتعوا بحق الملكية . فالطلبة فى الجامعات وهم أبناء الطبقات المستريحة هم أكثر العناصر ثورية فى المجتمعات المتقدمة ، فهم الغرباء عن هذا المجتمع .

والواقع أنه مما ساعد على الدور الذى يلعبه الطلبة هو نشوء الوعي الجماعي بينهم . فقد نشأ

---

(١) مقال لتوفيق الحكيم عن تلاقي الاجيال نشر فى جريدة الاهرام فى ٦٩/١٢/١٩ . القاهرة

وعي طلابي يجمع بينهم ، ومما ساعد على دخولهم المسرح السياسي كما فعلت طبقة العمـــال عندما دخلت المسرح السياسي فى القرن الماضي . وقد كانت الفكرة السائدة هي أن وجود الطلبة مع بعضهم البعض وجود عرضي ، كما يوجد عدد من الركاب فى سيارة أتوبيس مثلا ، فلا يمكن أن نتحدث عن وعي جماعي بينهم ومن ثم عن عمل جماعي . ولكن الأحداث بينت وجود رابطة قوية بين الطلاب وأكدت نشوء الوعي الطلابي . وهذا ما أظهرته احداث الطلبة فى مختلف دول العالم . ولم ينجح الطلبة فى تكوين وعي جماعي وتحقيق التضامن فيما بينهم فحسب ، وانمـــا وصلوا أو كادوا الى ما لم تصل اليه حركة العمال بعد ، وهو « الدولية » أو « الأمميـــة » . فالتضامن بين الطلبة حركة مثالية تستهدف خير الانسان وتجاوز الحدود الاقليمية وساعد على ذلك ما سوف نشير اليه من دور الثقافة الحالية باعتبارها ثقافة عالمية تؤكد وحدة الفكر والمشاعر . ومن ثم فان الطلبة قد جاوزوا فى كثير من الدول المشاكل الاقليمية الضيقـــة وظهرت حركات تضامن مع شعوب وقارات أخرى . وليست حركات التضامن مع شعب فلسطين أو فيتنام الا مظهرا من هذه الحركات . وغني عن البيان أن مصدرها الاساسي هو جمهور الطلبة . فالتضامن بين الطلبة حقيقي ، وهو يجاوز فى كثير من الاحوال الحدود السياسية : «يا طلبة العالم اتحدوا» .

ومنازعة المجتمع الجديد لا تأتي فقط من جانب الطلبة والشباب ، ولكن يساهم فيها جمهور المثقفين والجامعة بوجه خاص . واذا كنا قد رأينا أن المجتمع الجديد يقوم فى الواقع على أعناق الفنيين وتغلب عليه قيم هؤلاء ، الا أنهم من ناحية أخرى وبخاصة ذلك النوع ذو الثقافـــة المتنوعة والخيال الواسع هم انفسهم الذين سيقومون بمناقشة قيم هذا المجتمع . وقد سبق أن أشرنا الى الأهمية المتزايدة التى تمثلها الجامعة ومراكز البحوث فى المجتمع الجديد . ولكن الجامعة ليست فقط مجرد مكان لتطوير وسائل جديدة للانتاج ، الجامعة لا زالت تقوم على المعرفة والعلم فى سبيل اسعاد الانسان والرقي به . ولعل الميزة الاساسية التى مكنت الجامعة من القيام بالبحث والتقدم العلمي هو تلك القدرة على النقد والمحاولة المستمرة لمجاوزة الحاضر . فليس فى العلم مسلمات : كل شيء قابل للنقاش ، وحقيقة اليوم لم تكن معروفة بالأمس بل وربما كان الاعتقاد سائدا بعكسها ، بل وحقيقة اليوم قد تصبح غدا نظرية قاصرة أو غير صحيحة . ولذلك فان أهم كسب حققه العلم والبحث العلمي هو تلك القدرة المستمرة على الرفض والنقد ، فليس هناك ما يرتفع على المناقشة . وبهذه العقلية الجدلية فان الجامعة التى ساهمت اكبر المساهمة فى تدعيم المجتمع الصناعي الجديد ستكون أحد المراكز الاساسية لمناقشة الكثير من المبادى والقيم التى نشأت عنها والتى اثرت على حرية الفرد .

كذلك فان الاختلال الواضح بين التقدم فى الميدان التكنولوجي وبين الركود أو التقدم البطيء فى ميدان القيم والوعي كان له أثره على الجامعة ومراكز البحوث . فقـــد ادى تزايد الاهتمـــام بالدراسات والبحوث ذات التطبيقات الصناعية أن ظهر مدى النقص فى الدراسات والابحـــاث الانسانية والكلاسيكية مثل الآداب والفنون والكثير من العلوم الانسانية . هذا النقص والقصور بدأ يثير مخاوف المثقفين والعلماء انفسهم . ومن هنا بدات تظهر فى الجامعات اتجاهات لمقاومة هذا التركيز على الميادين «العلمية» ومحاولة ايجاد نوع من التوازن بينها وبين الميادين الفنيـــة والكلاسيكية من أجل خلق انسان أكثر تكافؤا وتوازنا من حيث المستوى المادى والمعنوى فى نفس الوقت . وساعد على ذلك ان الكثيرين من العلماء فى الميادين ذات التطبيقات الصناعية المتقدمة بدأوا يشعرون أنفسهم بعدم جدوى هذا النوع من التقدم المادى اذا لم يكن مصحوبا بتقدم مماثل فى ميدان الوعي والفكر الانساني . ولذلك فان ظاهرة تحول العلميين الى الدراســات الانسانية ليست بالقليلة في الوقت الحالى . فكثير من علماء الطبيعة والرياضة وغيرهم نجدهـم يتحولون الى الاهتمام بالدراسات الانسانية والفلسفية مثل علم الاجتماع والفلسفة وغير ذلك .

والتنظيم السياسي ؟

قد يبدو غريبا فى مقال عن « التنظيم السياسي فى المجتمع التكنولوجي الحديث » أن يتأخر الحديث عن هذا التنظيم السياسي حتى قارب البحث نهايته . ولكن هذه الغرابة تزول اذا أدركنا انه ليس من الممكن الحديث عن شكل التنظيم لسياسى على نحو مفصل ، فذلك امر سيظل بالضرورة مختلفا من دولة الى اخرى . فالاتحاد السوفياتي يقترب من المجتمع التكنولوجي الحديث ونظامه السياسي يعتمد على نظام الحزب الواحد ، فى حين أن الولايات المتحدة الامريكية دخلت هذا المجتمع ونظامها السياسي يعتمد على حرية الاحزاب وشكل من أشكال الديمقراطية النيابية . وهذا النوع من الخلافات والفروق سيظل قائما لأنه يتوقف على عدد هائل من الاعتبارات التاريخية والنفسية لكل شعب من الشعوب .

ولذلك فاننا اذا تحدثنا عن التنظيم السياسي فى المجتمع التكنولوجي الحديث انما سنشير الى نوع من التماثل فى المشاكل التى ستعرض والتى سيتعين على السلطة السياسية أن تواجهها فى جميع الاحيان . وكذلك سنشير الى التماثل فى الحلول التى تقدم لهذه المشاكل . أما ما عدا ذلك فان النظم السياسية للدول ستظل متفاوتة ما ظل الانقسام بينها الى دول سياسية مستقلة .

اذا كان علم السياسة هو العلم الذى يدرس « السلطة » فان المجتمع التكنولوجي الحديث من شأنه أن يحدث بعض التغييرات فى أشخاص القائمين على السلطة وفى مدى هذه السلطة ، وفى نوع المشاكل التى تتعين مواجهتها . وفي هذا فقط يتم التلاقي بين الحقائق الاقتصادية فى ظهور المجتمع الصناعي الحديث وبين الحقائق السياسية فى كيفية مباشرة السلطة . (١)

ولعل أول ملاحظة على التنظيم السياسي فى المجتمع التكنولوجي الحديث هو زيادة أهمية عنصر الفنيين فى أشخاص القائمين على مباشرة السلطة . وقد سبق أن أوضحنا دور هؤلاء بتفصيل . وأيا ما كان الشكل الخارجي للقائمين على السلطة ، حزب واحد حاكم كما فى الدول الاشتراكية أو أحزاب متعددة وحكومة نيابية — فان سيطرة الفنيين الحقيقية على قرارات السلطة لا بد أن تتزايد . ولذلك نجد أن أهمية المجالس الاستشارية : مثل المجالس الاقتصادية والمجالس الفنية المتخصصة ستتضح بالضرورة . وسواء وجدت هذه المجالس الى جانب المجالس النيابية فى الدول الديمقراطية أو الى جانب الحزب الواحد فى الحكومات الشيوعية . وبالمثل فان الأجهزة الفنية الموجودة الى جانب مراكز السلطة ستزيد اهميتها ودورها .

وفى كتاب حديث لروجيه جارودى :

Le Grand Tournant du Socialisme (٢) يرى هذا الكاتب الماركسي الفرنسي أن الاتحاد السوفياتي تديره مجموعة بيروقراطية عسكرية لا تختلف فى جوهرها عن المجموعة الصناعية العسكرية التى تدير الولايات المتحدة الأمريكية. وأهمية هذه الملاحظة القائمة على التشابه فى أشخاص القائمين على السلطة فى الدولة الحديثة سواء فى دولة اشتراكية أو فى دولة رأسمالية — لا تكمن فى جدية الملاحظة ذاتها ، ولكن فى صدورها من روجيه جارودى ، وهو يعد أكبر المفكرين الشيوعيين الفرنسيين وعضو اللجنة المركزية والمكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي . وهو أمر له دلالته ، حيث ان أغلب الماركسيين يرفضون فكرة التماثل بين تطور المجتمعات الحديثة الاشتراكية والمجتمعات الحديثة الرأسمالية ويرون أن كل محاولة للتقريب انما تقصد صرف الجهود عن مقاومة النظام الرأسمالي .

---

(١) انظر فى العلاقة بين الاقتصاد والسياسة
B. Chenot, Organisation Economique de l'Etat, Daloz, France, 1965, PP. 1-21.

(2) Roger Gataudy, **Le Grand Tournant du Socialisme,** Collection Idees, Gallimard, Paris, 1970.

كذلك فان من أهم المشاكل الأساسية التى ينبغي على المجتمع الجديد مواجهتها مشكلة الحرية . ولا نقصد بذلك مجرد الحرية السياسية القائمة على مشاركة جميع المواطنين فى اختيار حكامهم عن طريق الانتخابات والاحزاب كما فى الدول الغربية ، أو عن طريق العمل داخل الحزب الواحد كما فى الدول الاشتراكية . وان كانت الظروف قد تدعو الى قيام هذه المشاكل وخاصة فيما يتعلق بالدول الاشتراكية . وربما يكون التطور الذى حدث فى تشكوسلوفاكيا والمعروف بحركة يناير ١٩٦٨ وربيع هذه السنة الذى لم يستطع الاستمرار طويلا نظرا الى تدخل قوات حلف وارسو ــ ربما تكون مقدمة لتطورات مماثلة فى الاتحاد السوفياتي وفى الدول الاشتراكية الاخرى .(ولعل ما أدى الى فشل هذه الحركة هو أنها ظهرت في تشكوسلوفاكيا باعتبارها أكثر تقدما من الناحية الصناعية ، ولكنها تمثل مرحلة متقدمة بالنسبة للمعسكر الاشتراكي فى مجموعه ولذلك فقد وقفت أمامها قوى ذلك المعسكر) . ولكن ذلك لا يمنع من ظهور اتجاهات مماثلة متى بلغ المعسكر الاشتراكي فى مجموعه وبخاصة الاتحاد السوفياتي تلك الدرجة من التطور .

كذلك لا نقصد بمشكلة الحرية فى المجتمع الصناعي الجديد مجرد الحرية الاقتصادية القائمة على ضرورة توفير ضروريات الحياة الاساسية لجميع الافراد حتى لا تظل حرياتهم السياسية مجرد حقوق نظرية مجردة من كل مضمون حقيقي فالمجتمع الصناعي الحديث يتمكن فى الواقع بصفة عامة واستثناء بعض جيوب الفقر ــ من توفير هذه الحريات الاقتصادية .

ولكن مشكلة الحرية التى ستعرض أمام المجتمع الصناعى الجديد ستتضمن حرية الفرد من تسلط المؤسسات ووسائل الكنولوجيا الحديثة على العناصر المكونة لارادته . ومن المحتمل أن يكون حق الفرد في الاعلام ــ بما يتضمنه من ضرورة توفير اعلام موضوعي وامين على قدر الامكان . والضمانات التى تكفل تحقيق ارادة الفرد خالصة من كل تأثير اعلامى موجه من أهم المشاكل التى تثيرها مناقشات الحرية .

ويرتبط بتطور مشكلة الحرية على النحو المتقدم تغيير فى طبيعة المنازعين والمعارضين للسلطة . فهؤلاء ليسوا من عناصر البرجوازية التى تطالب بالحرية السياسية والاطاحة بامتيازات الاقطاع السياسية كما حدث عندما قامت الثورة الفرنسية . كما أنهم ليسوا من عناصر الطبقة العاملة التى تطالب بالحرية الاقتصادية والغاء امتيازات البرجوازية الاقتصادية كما حاولت الثورات الاشتراكية . ولكنهم سيكونون غالبا من عناصر الشباب والمثقفين الراغبين فى توفير حرية الفرد النفسية والثقافية .

واخيرا فان التنظيم السياسي سيتأثر بالضرورة بما يؤدى اليه تطور المجتمعات الصناعية من تغيير فى مفهوم الدولة السياسي ذاته . فالاستقلال السياسي وسيادة الدولة كانا تعبيرا عن أوضاع العلاقات الاقتصادية الدولية . وقد أدى تطور المجتمع الصناعي الحديث الى تغيير فى شكل العلاقات الدولية مماثل للتغيير الذى تم داخل الدولة ، والى مزيد من الترابط مع وجود مراكز أكثر فاعلية فى التأثير على الاوضاع الاقتصادية العالمية ، وقد ادى ذلك الى وجود اقتصاد عالمي وليس مجرد علاقات اقتصادية بين الدول . ومن ثم فان التنسيق والتعاون الدولي يعتبر السمة الاساسية للعلاقات بين الدول ، وما زالت فكرة السيادة تتقلص باستمرار . ومع استقرار الاقتصاد العالمي الدولي ، فان التنظيمات السياسية فى الدول المختلفة ستزداد تقاربا من ناحية ، وتحررا فى مواجهة الافراد من ناحية أخرى .

وكما ذكرنا فى مقدمة هذا المقال ــ ان موضوع التنظيم السياسي فى المجتمع التكنولوجي الحديث ، موضوع واسع جدا ومتشعب بدرجة يصعب معها الاحاطة به من جانب متخصص واحد . وقد لا تكون وجهة نظر اقتصادى فى هذا الموضوع عبثا كاملا !

سعد عبد الرحمن

عملية التطبيع الاجتماعي وأزمات التكامل والتعصب في مجتمعاتنا المعاصرة

تقديم :

خلق الانسان ليصبح أحسن ما فيه . وذلك لا يكون الا عن طريق التطور والنمو والوصول بالموهبة والقدرة والامكانية الى قمتها والى أقصى سعتها حتى يتحقق للانسان الوجود والاستمرار .

والانسان أثناء هذا النمو وهذا التطور انما فهم الكثير عما يحيط به من ظواهر وماديات حيث سعى ليفلسف الوجود كله بما فيه من محسوسات ومعنويات ومجردات ففهم أو كاد يفهم علل هذه الظواهر بأنواعها وانماطها .

ووقف الانسان طويلا أمام نفسه وفكر مليا قبل ان يطرق باب هذا المحتوى المجهول، ويحاول في هذا الأفق ما حاوله ناجحا في الآفاق الاخرى، تلك التي اتصلت بما هو خارج عن النفس الانسانية . وظل كذلك الى أن وافته الشجاعة بعد حين ليدرس نفسه دراسة علمية موضوعية .

ولأن تكون أى دراسة علمية يجب أن تكون ذات منهج ومحتوى : ألمنهج العلمى الموضوعى الذى يؤمن بالتجريب والقياس وما يترتب على ذلك من قدرة على التنبؤ . والمحتوى الذى يمكن أن توجد علاقة منطقية قانونية بين عناصره ومكوناته ، بل انه يجب أن تخضع عناصر ومكونات هذا المحتوى لنظام متناسق متكامل يلفت نظر الدارس الى وحدته وكيانه ، أى أنه يجب أن يتميز محتوى كل دراسة عن محتوى أى دراسة اخرى ، والأساس في هذا التمايز هو الوحدة المنسجمة المتناسقة .

وكانت هذه هي مشكلة الانسان الاولى عندما أراد — أو اريد به — أن يقتحم مجاهل نفسه ويعلل لسلوكه الظاهر ويفلسف ما خفى منه .

---

* دكتور سعد عبد الرحمن مدرس علم النفس الاجتماعي بجامعة الكويت . قام باجراء بحوث وتجارب كثيرة حول حركية الزعامة بين المراهقين وعلاقة اختياراتهم الاجتماعية بخصائصهم الشخصية وعملية الادراك الاجتماعي .

من مؤلفاته : « اسس القياس النفسي الاجتماعي » .

ولقد كان ذلك التتابع فى المعرفة والبحث والتعليل – أى حين بدأ الانسان بالماديات خارجه ثم اتجه الى نفسه – هو أهم الأركان ان لم يكن هو الركن الوحيد فى بناء معرفة منطقية ذات منهج ومحتوى تختص بسلوك الانسان والنفس الانسانية .

لقد أدرك الانسان من هذا التتابع أن مشكلاته الاساسية تتعلق بمهومين سبق الاشارة اليهما هما الوجود والاستمرار .

فمن دراسته للماديات سواء فى علوم الطبيعة او البيولوجيا وصل الى مرحلة من التأكد تكاد تقترب من اليقين انه اذا اعتبر نفسه كائنا حيا على نمط مادى محدود فسوف يكون من غير الممكن أن يوجد نفسه على هذه الصورة او ان يتحكم فى وجوده وسوف يكون من غير الممكن أيضا أن يضمن استمرار ذاته على تلك الصورة البيولوجية .

وفى نفس الوقت أدرك الانسان انه ليس من غير الممكن أن يوجد نفسه على صورة غير مادية وذلك اذا نظر الى نفسه من الجانب الآخر ، جانب المعنويات والقيم وخصائص النفس والشخصية ، وأدرك كذلك انه ليس من غير الممكن أن يضمن استمرار ذاته أو بمعنى أدق خصائصه على نفس تلك الصورة .

ولتوضيح ما سبق فانه من غير الممكن أن يوجد الانسان خلقا له من الخصائص الانثروبولوجية ما يميزه ، لأن ذلك فى قدرة الخالق جل وعلا ، كما انه ليس فى امكانه أيضا أن يضمن استمرار الكائن الحى فى حياته الى الدرجة التى يرغبها ويرتضيها ، لأن ذلك أيضا فى قدرة من يمتلك الحياة والموت .

ولكن من الناحية الاخرى حاول الانسان – ونجح الى حد يجب تقديره – فى ايجاد النفس ذات الخصائص والقيم والمعايير المحددة فأوجد الذات المتسلطة، والذات المتعصبة، والذات المنفعلة، الى غير ذلك من الخصائص المتمثلة فى كل ذات على حدة ، والتى تغلب على تكوينها . وأمكن للانسان أيضا أن يضمن استمرار هذه القيم والمعايير والخصائص ، وذلك عن طريق نقلها من جيل الى آخر ، وتلقينها للأبناء عن طريق الآباء وبذلك اطمأن الى استمرار ذاته من الناحية غير البيولوجية ، أى من ناحية المعنويات والقيم وخصائص النفس والشخصية .

وللتلخيص فان الانسان لم يتغلب على مشكلتى الوجود والاستمرار من الناحية البيولوجية ، فى حين أن أمل الانسان فى ذلك بالنسبة للنواحى المعنوية أمل أمكن أن يتحقق معظمه . فما انتقال القيم والأديان والمعايير من الأجيال السابقة الى اجيالنا هذه الا دليل على نجاحه فى ذلك .

وبذلك فانه لا بد أن تكون هناك عملية عن طريقها أمكن للانسان أن ينجح ولو جزئيا فى حل مشكلات الوجود والاستمرار من الناحية المعنوية ، وهي نفسها تلك العملية التى عن طريقها يمكن للفرد أن ينمو ويتطور وتنضج مواهبه وامكانياته وقدراته حتى يصبح احسن ما فيه . وهى نفسها تلك العملية التى نسميها التطبيع الاجتماعى او التنشئة الاجتماعية .

والدراسة التى نحن بصددها الآن سوف تناقش عملية التطبيع الاجتماعى من نواحيها المتعددة بطريقة يغلب عليها التشريح والتحليل ، حتى نرد هذه العملية الى مكوناتها الأولية .

وكما هى الحال فى كثير المركبات فاننا نجدها ككل فى حالة من الانسجام والتناسق ولو أن

فيها بعض العناصر المتناقضة بل ان هذا التناقض فى كثير من الاحيان يكون اساسا للتناسق والانسجام .

فاذا كانت عملية التطبيع الاجتماعى قد اسهمت بما يجب أن تسهم به فى الحفاظ على تقاليد المجتمعات الانسانية وقيمها ومعاييرها مثل اسهامها فى نقل وتلقين هذه التقاليد ، فان هذه العملية قد اسهمت أيضا بما يمكن أن تسهم به فى ازالة بل وتدمير كثير من القيم والمعايير فى مجتمعات انسانية اخرى .

وبالتالى فان عملية التشريح والتحليل سوف تعرض هذه الجوانب وتلك ، وسوف تعلل ايضا لماذا استمرت هذه الجماعة الانسانية واندثرت الاخرى دون أن يعلم من جاء من بعدها عنها شيئا .

كما أنها ـ أى عملية التشريح والتحليل ـ سوف توضح علاقة عناصر عملية التطبيع الاجتماعي بعضها ببعض ومدى فعالية أو خمول هذه العناصر او تأثيرية كل منها .

ومن أهم المكونات أو العناصر التى سوف نتعرض لها فى شيء من التفصيل اكثر من غيرها ، تلك المجموعة من الأنماط السلوكية والخصائص النفسية التى نطلق عليها اسم التحامل والتعصب .

فمما لا شك فيه أن لنا العذر فى أن نبرز هذه الانماط السلوكية بالذات ، ونعطيها مكان الصدارة عند تحليل عملية التطبيع أو التنشئة الاجتماعية ، وذلك لأن موجات التغيير التى تلاحقت على العالم حتى يومنا هذا ، ولأن انشطة المجتمعات سواء فى داخلها ، أى بين افرادها ، أو خارجها أى بينها وبين مجتمعات اخرى ، ولان أزمات العالم سواء فى أوسطه أو أدناه أو اقصاه. . . كل ذلك يخضع بصورة أو بأخرى لتلك الخصائص النفسية التى نسميها التعصب والتحامل .

ولا نذهب بعيدا عندما نقول ان مناقشة عملية التطبيع الاجتماعى هى فى حقيقة الأمر مناقشة عملية تنشئة الانسان وترويضه وتعويده وتطبيعه حتى يصبح ذا كيان مستقل فى المجتمع الذى يعيش فيه ، بغض النظر عن نوعية هذا المجتمع خيرا كان أم شريرا ، وبغض النظر عن درجته من ناحية البساطة أو التعقيد من حيث هو الأسرة أو أبناء الجوار أو المجتمع الواسع العريض .

ففى مجتمع الفضيلة ينشأ الفرد ويتخذ مكانه فى نسيج هذا المجتمع بعد أن يروض ويعود ويطبع ، وبالتالى يتقن مهارات بعينها تعتبر هى اساس التعامل والتواصل فى هذا المجتمع .

وفى مجتمع الرذيلة ينشأ الفرد ويتخذ مكانه فى نسيج هذا المجتمع بعد ان يمر بنفس المراحل السابقة ويتقن مهارات بعينها تميز هذا المجتمع عن غيره .

وفى أثناء هذا التدريب والتلقين والتعويد يكون الفرد مفهومه عن ذاته كما يكون مفهومه عن ذات الآخرين وشخصياتهم كما يكتسب المعايير التى يحكم بها على الأحداث والاشياء ففى هذه المرحلة ـ مرحلة التدريب ـ يبحث الفرد دائما عن اجابة لسؤال حائر يلح عليه بين الحين والحين : من أنا ومن أكون ؟ ومن هم الآخرون ومن يكونوان ؟ وهو ينتظر دائمان أيعطى الاجابة أو يحصل عليها وفى كلتا الحالتين لا يتم ذلك الا فى اطار عملية التدريب والتلقين والتعويد .

ومن هنا يمكن أن نقول ان العملية الأم ، وهى عملية التطبيع الاجتماعي سوف تعطي الفرد الفرصة لأن يكون ضميره الاجتماعي ووحداته التي هى القيم ، والتى سوف تساعده فى الحكم على الأشياء والاحداث اما عدلا منصفا أو متحيزامتحاملا لا ينظر لمثل هذه الأحداث الا من وجهة نظر خاصة غالبا ما تكون ذاتيه .

ومن هنا أيضا قد تبدو العلاقة طبيعية ومنطقية بين عمليةالتطبيع والانشاء ، وبين سلوك التحامل والتعصب وبمعنى آخر بين السبب والنتيجة .

قد لا يكون ذلك انصافا لأجيال سبقت حرصت أن تلقن أجيالنا الحاضرة مقومات وقيمـا كانت تعض عليها بالنواجذ وترى فيها طريق الخلاص لابنائها بلاعتبرتها وسيلتهمالىالاستمرار والخلود .

ولكن قليل من هو منصف عادل من وجهةنظر أطراف القضية اذا اتخذ الطريقه الموضوعيه للمناقشة والتقييم .

ونحن فى هذا المقام لا نسخر من جيل سبق،ولا نقلل من شأن عقيدة مهما كانت ، ولا نحاول أن نهدم قيما وتقاليد ، ولكننا سوف ننهج المنحى العلمى المجرد فى دراسة عملية التطبيع وعلاقتها بسلوك التعصب والتحامل ، ونترك للقارىء أنينتقيما يشاء منالعلاقات والروابط بينما نعرضه من دراسة ، وبين ما تمر به المجتمعات الانسانية من محن وأزمات مع تعدد أجناسها وألوانها ، ونحن فى الهزيع الاخير من القرن العشرين .

وقد يكون فى هذا اجهاد للقارىء بلا مبرر حتى يبحث عن وجهة نظر الكاتب بين سـطور هذه الدراسة ، ولكننا لن نذهب الى هذا الحد من التعقيد أو الحياديه المطلقة الأمر الذى يجافيه المنطق العلمى الى حد ما ، بل سوف تتلون هذهالدراسة من حين لآخر بلون يفرض نفسه منخلال البحوث التجريبية والآراء الموضوعية التي اقتنعبها الكاتب الى حد الاعتناق .

ومن خلال تتبعنا لهذه البحوث والآراء سوف تتبلور لدينا فكرة نكاد تكون كاملة ومتناسبة مع المستوى العام لهذه الدراسة ككل . وينتهيبنا المطاف الى أن نفهم بصورة موضوعية مكونات عملية التطبيع الاجتماعى وعلاقتها الطبيعية بأنماط عديدة من السلوك منها ما هو محمود ومنها ما هو غير ذلك .

تعريف : +

يقول بارسونز (١) أحد علماء الاجتماع ان ميلاد جيل جديد من الأطفال يعنى موجة أخرى من الغزو البربرى ، وهو لا يقصد بكلمة (بربرية) ما هو مفهوم عن حياة العصور الحجرية حيث عاش الناس على الصيد والقنص ، ولكنه يقصد ما هو متعارف عليه من أن البربرية تعنى الحياة غير الاجتماعية وغير المتحضرة .

وبناء على ذلك فان الطفل عند ولادته هو كائن بيولوجي مفلس حضارة وثقافة ، فليس لديه أدنى مفهوم عن العالم الذى هو قادم اليه ، وليس لديه اللغة التي عن طريقها يتواصل مع غيره،

---

(1) Brown, R., **Social Psychology,** Coll. Mc. Millan, 1965, P. 193.

+ نتعرض هنا لتعريف عملية التطبيع الاجتماعي من الناحية العامة ونترك تعريف التحامل والتعصب الى أن يأتى فى مكانه الطبيعي فى سياق هذه الدراسة .

وليست لديه المعايير والمعنويات والخلقيات التي يتطلبها المجتمع الذي فتح له ذراعيه ليتلقاه . وعلى الطفل أن يتعلم كل ذلك ويتقنه ويجيده عن طريق عملية واحدة متكاملة هي عملية التطبيع الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية .

فكأن عملية التطبيع من وجهة النظر هـذه هي عملية تحويل الكائن البيولوجي الى كائن اجتماعي له من المناشط ما يدل على ذاته ووجوده .

ويقول تشايلد (١) ان ما نقله الينا السلف عن أهل اسبرطه القديمة ونظامهم فى تربية ابنائهم لأن يكونوا من المحاربين أولى البأس والقوه ، وان ما نظهره اليوم من اهتمام وقلق بخصوص تربية ابنائنا وتنشئتهم ليكونوا أعضاء نافعين صالحين فى المجتمع فان هذا وذاك دلالة واضحه على أهمية عملية تربية الطفل من وجهة النظر هذه أو تلك .

ومعنى هذا أن عملية التطبيع الاجتماعي هي عملية تحويل الطفل الى كائن بالغ يقوم بدوره خير قيام فى المجتمع الذى يضمه ويحتويه .

ويقول سيكورد وباكمان (٢) ان عمليـة التطبيع الاجتماعى هى تلك العملية التي عن طريقها يمكن للفرد أن يعدل من سلوكه حتى يتوافق معما يتوقعه منه أعضاء الجماعه التي ينتمى اليها . وبذلك لاتكون عملية التطبيع هى فقط العمليه التى فيها يكتسب الطفل الصغير مهاراته البدنية والاجتماعية ، بل هى أيضا العملية التي فيها يعدل البالغ من سلوكه وتصرفاته حتى يصل الى الدرجه التى يرضى بها الجماعه التى هو عضو فيها .

ومن ذلك فاننا نرى أن عملية التنشئه أو التطبيع انما هى فى رأى من استعرضنا آراءهم وهى تمثل الآراء الغالبة الواضحة ـ انما هى عملية تكوين عادة وغرس مهارة وتعديل سلوك ، وذلك من أجل ارضاء الجماعة والحفاظ على نظم وتقاليد ومهارات وخصائص قائمة فيها . وليس ذلك غريبا أو مغالى فيه ، اذ أنه من الضرورى ـ كما سبق أن أشرنا ـ أن يحافظ الانسان على استمراره بهذه الصورة غير البيولوجية .

ونحن من جانبنا لا نريـد ان نختلف مـع محصلة هذه الآراء ، فهى ولاشك اطار معقول يمكن أن يحيط بكثير من مفاهيم عملية التطبيع الاجتماعى ، ولكن لا بأس من أن نعرض رأيا فى هذا الميدان : وهو فى الحقيقة مجموعة تساؤلات أكثر منه مجموعة منطوقات ، فمن المعروف أن الرأى أو النظرية يعتمد دائما على مثل هـذه الأسس .

فمن الحقائق التى يكون احتمال الخلاف الحقيقي فيها طفيفا أن شخصية الفرد وخصائصه تنمو وتتشكل وتتطور من خلال عملية احتكاكه وتعامله وتفاعله مع عناصر بيئته الخارجية بما فى هذه البيئة الخارجية من عناصر مادية غير بشرية ، وعناصر بشرية هى الافراد الآخرون الذين يشتركون مع هذا الفرد فى عضوية المجتمع .

وعندما نسمى هذه العملية ـ عمليه الاحتكاك والتعامل والتفاعل ـ عملية التطبيع الاجتماعى لا نكون قد اختلفنا كثيرا مع الآراء السابقة وخاصة من ناحية المضمون وما بين السطور .

---

(1) Child, L.I., in **Handbook of Social Psychology,** Ed. G. Lindzey, 1954, P. 655.

(2) Secord, P. and Backman, C., **Social Psychology,** Mc. Graw-Hill 1964, P. 523.

ومن هذه الحقائق أيضا أن هذه العملية تبدأ من حين أن يطلق الطفل صيحته الاولى مستقبلا حياة من نوع جديد حافلة بمن فيها وما فيها ، ثم تستمر هذه العملية معه فى أثناء نموه وتطوره واكتسابه المهارة والقدرة حتى يصل الى المرحلة التى فيها يمكنه أن يسلك ويفكر بل ويشعر ويصدر احكامه وقراراته كما يفعل الآخرون من اعضاء الجماعة التى ينتمى اليها ، وبذلك يصبح الطفل فردا بالغا ، له من الخصائص والمميزات السلوكية ما يشبه خصائص ومميزات أفراد أسرته واصدقائه فى الجوار وأعضاء المؤسسة الاجتماعية التي تضمه أيا كانت ثم اعضاء المجتمع الكبير .

ومن هذه الحقائق أيضا أن معدل السرعة التى تتم بها هذه العملية غير ثابت ، ويتغير بتغير فترات حياة الفرد والمواقف التى تمر به فى كل فترة من هذه الفترات . فنجد أن هذا المعدل يزداد فى المراحل الأولى من حياة الطفل ، حيث يكون نهما لامتصاص وتمثيل الخبرة والمعرفة، وحيث يكون فى طور اختلافه الى المدرسة أو أى مؤسسة تربوية أخرى ليتدرب على الخبرات والمهارات الأساسية التى تتطلبها حياة الجماعة .

ويقل معدل سرعة عملية التطبيع الاجتماعى كلما نما الطفل ونضج وتكون لديه رصيد كاف من الخبرة والمهارة لأن يكون ذا نشاط فعال ومؤثر فى شبكة العلاقات الاجتماعية التى تميز جماعته دون الجماعات الاخرى .

كما نجد أيضا أن هذا المعدل يزداد مرة أخرى عندما ينضم الفرد الى جماعة جديدة تختلف عن جماعته الاصلية من ناحية العادات والقيم والتقاليد ، ويصبح لزاما عليه أن يتدرب على ما هو جديد ، فيرتفع بذلك معدل سرعة التطبيع أو التنشئة ، ويمكن توضيح هذه الحقيقة اذا ـ لاحظنا معدل اكتساب الطفل للخبرة والمعرفة وهو عضو فى جماعة الاسرة منذ ولادته حتى بلوغه سن الخامسة أو السادسة ، حيث نلاحظ زيادة دائمة فى معدل سرعة الاكتساب أو التدريب ، ثم يلى ذلك فترة من الثبات يليها انحدار أو قلة فى هذا المعدل . وعندما يترك الطفل الاسرة الى جماعة أطفال المدرسة يزداد معدل اكتساب الخبرة والمعرفة من جديد .

بناء على الحقائق السالفة والتى لا تخرج كثيرا عن الاطار العام لعملية التطبيع الاجتماعى يمكن أن نستخلص رأيا يقول بأن هذه العمليه تعتمد على عدة متغيرات تتصل ببعضها البعض وهذه المتغيرات يمكن أن تصنف فى صنفين أساسين هما : متغيرات الفرد كانسان له خصائصه وصفاته التى تحدد كيانه والتى تميزه عن غيره من الافراد ، والصنف الثانى هو متغيرات البيئة الخارجية بما فيها من عناصر ساكنة ومتحركة ، بشرية وغير بشرية وغير ذلك أيضا .

ومعنى ذلك أنه اذا كانت عملية التطبيع الاجتماعى تعتمد على هذين النوعين من المتغيرات وأن هذه المتغيرات ـ وخاصة المتعلق منها بالفرد الانسان ـ ذات طبيعة تختلف من فرد الى آخر فانه يصبح من الضرورى أن نتحفظ عندما نتصور عملية التطبيع الاجتماعى كما وصفتها الآراء السابقة على أنها عملية تكوين واعداد أفراد يشتركون مع بقية أعضا الجماعة فى كثير من الخصائص والصفات ، أو بمعنى اكثر تطرفا هى عملية تكوين الابناء الذين يشبهون الآباء .

ولذلك فاننا نرى أن عملية التطبيع الاجتماعى ـ اعتمادا على الحقائق السابقة ـ يجب أن تعترف بأولئك الذين يخرجون عن سمت الجماعة ونواميسها ، ويبتدعون من الفكر او السلوك ما قد يقلب حياة الجماعة رأسا على عقب ، ويحدث فيها من التغييرات الجذرية ما قد يعيد تشكيل تركيبها وبنائها الاجتماعى . كما يجب أن تاخذ فى حسابها مقومات هذه الثورة والتغييرات الجذرية

التى يراد أحداثها فى الجماعة بنفس القدر الذى نأخذه فى حسابها بخصوص حرص المجتمعات على أن نورث حضارتها وعناصر ثقافتها ومقوماتها كاملة من جيل حالى الى جيل لاحق .

ونحن فى هذا لا نأتي بالمبتدع الجديد ، وانما نشير الى تلك الاحداث الكبار التى امتلأ بها تاريخ الحضارة الانسانية ، فمحمد رسول اللهنشأ فى جاهلية الجزيرة حيث الحت عليه حضارة ذلك العصر بكل عناصرها ومقوماتها ،ولكنه أفلح ونجح – وما أبعد المدى فى ذلك – فى أن يحدث التغيير واعادة البناء فى تكوين هذه الامة بحضارتها ونقافتها . ولأن عملية التطبيع الاجتماعى فى جزيرة العرب فى ذلك الوقت لم تكن لتأخذ فىحسابها مثل هذه الثورة العارمة ، او التغيير العميق ، ولذلك كان الصراع داميا وعنيفا بين حضارة وثقافة لا تقبل التغيير أو تتوقع حدوثه ، وبين مبادىء جديدة غازية تهدف الى التهام تلك الحضارة السابقة بمقوماتها وعناصرها . ومثل ذلك ايضا مع فارق فى النوع ما حدث قبيل وأثناء عصر النهضة الصناعية فى أوروبا واكتشاف وتشغيل الآلة وما ترتب عليها من آثار حضارية وثقافية ،وكذلك ما يجتاح مجتمعاتنا المعاصرة من موجات العنف والصراع فى أى صورة كانت .

فلو أن عملية التنشئة الاجتماعية فى أى مجتمع أو جماعة ،وفى أى عصر من العصور أخذت فى حسابها واعتبارها ما يمكن أن يحدث فيها منتعديل وتغيير – سواء ما هو متوقع أو ما هو غير متوقع – لأمكن لهذه الجماعات والمجتمعات أن تتفادىموجاتالعنف وازماتالصراع والاقتتال الفكرى والثقافي التى تجتاحها من حين الى حين. ولو أن هذا مجال غير المجال الذى نحن فيه الا انه لانتردد فى أن نشير ولو من بعيد الى حركات الشباب التى ميزت السنوات القليلة الماضية ، والتى انتشرت فى العالم بسرعة لا بأس بها ، والتى كان مبعثها فى كل بلد رعيل من الشباب المثقف الذى يمر بمرحلة تعليمية من نوع خاص، أى شباب يمارس المجتمع فيه عملية التطبيع الاجتماعى بصورة رسمية ومشروعة داخل مؤسساته التربوية .

هذه الحركات انما تدل دلالة واضحة ومقبولة على أن نظم هذه العملية وطقوسها لا تتم بالطريقة التى تأخذ فى اعتبارها وحسابها ما يهدف اليه هؤلاء الشباب من تغيير وتبديل . والدليل على ما نقول أن الشعار الذى رفعته هذه الحركات فى كثير من البلاد كان (ممنوع المنع) وعلى قصر هذا التعبير الا أنه يوضح مدى ضجر هؤلاء الشباب بتلك النظم والطقوس بل ربما بأهداف وفلسفة العمليه ككل .

ونحن فى هذا المقام لا نريد أن نتحيز الى ناحية دون أخرى فنرجح الثورة على ما هو قائم أو ما هو قائم على الثورة ، ولكنها كلمة حق يجب ان تقال ، وهى أن عملية التطبيع الاجتماعى فى مجتمعاتنا العالمية بأسسها وفلسفتها وأساليبها ونظمها وطقوسها فى حاجة الى اعادة نظر واعادة تقييم وكان يجب أن يتم ذلك منذ بدايةعهد التكنولوجيا الحديثة ، عندما امكن للجيل الحالى ان يجنى ثمار العلم المتقدم دون أن يعيش فترة ماقبل ذلك ، وعندما أمكن لهذا الجيل أيضا أن ينظر بعين المستقبل الى ما تعجز عنه أعين من يقوم علىتنشئته وتطبيعه اجتماعيا وحضاريا .

تحليل :

نحن نهدف فى هذه الدراسة الى تحديد وتحليل مقومات وعناصر عملية من العمليات الاجتماعية الاساسية ، ثم الى تحميل هذه العناصر والمقومات والعملية ككل مسئولية النواتج والآثار التى تترتب عليها والتى تعطينا الفرصة فىأثناء المناقشةوالحوار الىأن نرد الشىء الىأصله .

العملية هى عملية التطبيع والتنشئة ، والعناصر والمقومات هى كل ما يتعلق بالانسان الفرد وكل ما يتعلق ببيئته الخارجية ، والآثار والنواتج كثيرة ومتعددة ، منها ما نعنى به الآن ، وهى ازمات التحامل والتعصب التى تميز عالمنا المعاصر حتى على المستوى الشرعى والقانوني وليس على المستوى الفردى والجماعى فقط .

ومدخلنا الى عملية التحليل هذه هو أن نحدد فى بادىء الامر العنصرين الاساسيين فى عملية التطبيع ، وهما الفرد الانسان ومقومات البيئة الخارجية التى يعيش فيها هذا الفرد .

الفرد الانسان هو العنصر النشط الفعال الذى يحمل مقومات حضارة الجماعة ــ بصوره أو بأخرى ــ من جيل الى جيل وهو فى هذا المنحى يقوم بدوره الاساسى فى حمل أمانة التراث الانسانى .

وهذا الفرد له من الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية ما يمكنه ويعطيه الفرصة ــ الى درجة معينة ــ للقيام بهذا الدور الاساسى فى عملية استمرار حضارة مجتمعه وثقافته .

وهذه الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية انما تمر بطبيعة الحال بمراحل مختلفة من النضوج والنمو ، فهى تحت الظروف العادية ــ أى دون وجود اى عوائق أو موانع خارجة عن نطاق قدرة الفرد ــ تنمو وتتطور الى أن تصل الى درجة من التكامل النسبى أو المرحلى ، بحيث يصبح الفرد قادرا على أن يتفاعل مع مقومات وعناصر البيئة الخارجية بما فيها من ماديات ومعنويات يمكن لخصائصه أن تمتد اليها وتحتويها : أى ما يدخل ضمن مجال ادراكه الحسى من سمعي وبصرى وما الى ذلك .

والفرد فى هذا التفاعل انما يستعين بخصائصه هذه كلها أو بعضها حيث يقيم نتيجة هذا التفاعل بمدى احساسه بالرضا والاكتفاء النفسى المترتب على اشباع حاجاته ومتطلباته من عناصر البيئة الخارجية ، وهو فى هذه المرحلة من المراحل الكيفية لتفاعله مع البيئة انما يخضع كل شىء لمبدأ الاشباع وعدمه .

وتستمر هذه الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية فى التطور والنمو ، وذلك نتيجة احتكاك وتفاعل مع المواقف الاصيلة المتجددة فى حياة الفرد اليومية ، حتى تصل هذه الخصائص الى درجة اعلى من التكامل النسبى والمرحلى ، فيصبح الفرد أكثر قدرة على تفهم عناصر البيئة ومقومات المواقف وأبعادها وحركيتها ، فيستطيع فى هذه الحالة أن يحدد طبيعة وحجم كل مثير أو منبه من المثيرات والمنبهات الاجتماعية المختلفة .

كما يستطيع أيضا أن ينتقى ويختار النوع المحدد من الاستجابة التى تناسب هذا المثير أو ذلك .

وبمعنى آخر فانه يمكن أن نقول إن تفاعل الفرد مع بيئته فى هذه المرحلة الكيفية الثانية من مراحل تعامله معها أصبح أعقد من أن يهدف الى مستوى اشباع الحاجة والمطلب فقط ، بل تعداه الى مستوى احداث نوع من التوازن والتوافق بين الفرد الانسان وعناصر هذه البيئة ــ وذلك عن طريق فهم وتحديد طبيعة وحجم المثير الاجتماعى ، وكذلك عن طريق انتقاء الاستجابة المناسبة لكل مثير أو منبه .

وفى هذا لا نحتاج الى كثير من الاستنتاج والاستنباط عندما نقول ان توازن وتوافق الفرد مع بيئته انما يعتمد على مدى قدرته فى فهم واحتواء عناصرها ومقوماتها .

وكلما ازداد الاحتكاك والتفاعل بين خصائص الفرد الجسمية والعقلية والنفسية من ناحية وبين المواقف التى تملأ مسيرة حياته من ناحية أخرى ، تطورت هذه الخصائص ونمت وبلغت درجةأرقى من النضوج النسبى والتكامل المرحلى، وبالتالى فان تعامل الفرد مع عناصر ومقومات بيئته أصبح لا يهدف فقط الى اشباع الحاجة والمطلب ، ولا الى احداث التوافق والاتزان بين ذاته وبين هذه العناصر والمقومات ، بل تعدى هـذا المستوى وذلك الى مستوى ثالث هو مستوى قدرته على التحكم فى هذه العناصر والمقومات ، واخضاعها الى التغيير والابدال والتطوير ، فقد أصبح للفرد قدر من البصيرة يسمح له بجانب هذه القدرة على التغيير بأن يتنبأ فى كثير من الاحيان بدقه وصحة بما يمكن أن يحدث لهذه العناصر والمقومات .

وتأتى بعد ذلك مرحلةرابعة تكون فيها خصائص الفرد قد نمت ونضجت وأصبحت على درجة عالية من التكامل والتناسق ، بحيث يمكنه أنيفلسف عناصر البيئة ، فيبحثفى أصولها . ويربط ما بين منشئها وأهدافها ، وفى أثناء ذلك يقوم الفرد على تحويل هذه البيئة من واقع محسوس ملموس الى مدرك مجرد ورمز محدد يمكن نقله وتناقله فى سهولة ويسر ولا يقف الفرد كذلك عند مستوى تجريد وترميز عناصر البيئة ، بل يتعدى ذلك مستخدما خصائصه الناضجة المتكاملة الى تنظيم هذه المدركات والمجردات والرموز مبرزا ما بينها من علاقات وروابط وتشابه أو تناقض مضمنا هذا التنظيم التعليل والسببية ، وبذلكيكون الفرد قدرا من الخبرة والمعرفة تكون هى وحدة حضارة هذه الجماعة .

نرى مما سبق أن نمو الانسان نموا عضليا ونفسيا وعقليا انما يتيح لعملية التطبيعالاجتماعى أن تتم بصورة طبيعية لا قهر فيها ولا مغالاة (١)

فالطفل فى المراحل الأولى من حياته انما يتدرب عن طريق الأم على ان يتعامل مع عناصر بيئته الخارجية التعامل الذى يسمح له به نضوجه العضلي والعقلى والنفسى ، فيقوم على اشباع حاجاته على أى مستوى من مستويات البيولوجية أو النفسية .

وهو فى هذا لا يستطيع اتمام عملية الاشباع هذه ، كما لا يستطيع أن يستقبل التلقين من أمه الا اذا كانت خصائصه : جسمية وعقلية ونفسية ، على درجة مناسبة من التكامل والنضوج .

فقدرة الطفل على ابتلاع الطعام الصلب أو على ضبط عملية الاخراج مثلا لا يمكن لها ان تتحقق مهما قامت الام بتدريب الطفل وتلقينه الا اذا كان على مستوى مناسب من النضجوالتكامل ليزاول مثل هذه المهارات .

وعندما تتكرر المواقف فى حياة الطفل وتزداد خبراته ومهاراته فى تناول المقومات التى تشبع حاجاته ومتطلباته فانه تبرز مواقف جديدة أصيلة تتحدى هذه المهارات والخبرات ، فيشعر الطفل بالتوتر وعدم الاتزان والاستقرار ويخرج الامر عن كونه مجرد اشباع الحاجة والاحساس

---

(١) اقصد بالقهر والمغالاة ما يمكن ملاحظته فى عمليةالتنشئة الاجهادية لاطفال فى مجتمع اللصوص والنشالين او أطفال أعمال السيرك وما الى ذلك حيث تجهد وتستنزف قدرات هؤلاء الاطفال عن طريق القهر والمغالاة فى عملية التنشئة .

بالرضا والاكتفاء النفسي الى كونه صراع مع هذا التحدى ومحاولة للتغلب عليه ، وذلك من أجل احـداث التوافق والاتزان بين ذات الطفل وبين تلك المواقف او العناصر او المثيرت او المنبهات التى تسبب له القلق والتوتر .

وهنا يساعده مستوى النضوج والخبرة اذ أنه فى أثناء صراعه مع هذه المواقف والمثيرات يمكنه أن يستكشف طبيعة كل موقف وكل مثير ،ثم يحدد حجمه ، ثم ينتقى من واقع خبرتــه السابقة استجابة مناسبة ليقدمها لمثل هذا الموقف أو المثير . فاذا نجح فى ازالة التوتر واعادة الاتزان وتكرر هذا النجاح حدث ما يمكن ان نسميه تعزيز الاستجابة .

وهكذا تتكرر عملية الاستكشاف ثم النجاح ثم التعزيز ، وبناء على ذلك يتكون لدى الطفل القدرة والبصيرة لايجاد العلاقات بين عناصر المواقف بعضها ببعض ، وتصبح لديه الرغبة فى فهم تكوين وأثر كل عنصر فيبدأ فى عملية التحكم والتغيير والابدال ليصل الى ذلك .. ومن خلال هذه الخبرات تتكون لدى الطفل المفاهيم والمدركات والتعميمات ، وذلك عن طريق مقارنة المواقف المتشابهة العناصر والمكونات ، وبذلك تبرز المجردات والرموز مثل الصدق والكذب والشجاعة والخوف وما الى ذلك ..

وعندها يصبح عنصرا نشطا وفعالا فى نقل وتناقل خبرة الجماعة كما سبق أن قدمنا فى بداية هذه الفقرات .

تكلمنا فيما سبق عن الفرد الانسان كأحد العنصرين الاساسيين فى تحليل عمليــة التطبيع الاجتماعى ، ويبقى الآن ان نناقش الشق الثـانى وهو عناصر ومقومات البيئة الخارجية .

فان هذه العناصر والمقومات هى الوسط الذى تتكون فيه الخبرة والمعرفة ثم تنتقل مــن خلاله . وهذه العناصر ليست استاتية جامدة ولكنها ذات طبيعة حركية متغيرة ، فهى تتعدل من آن الى آخر ، وتختلف تبعا للظروف التي تؤثر عليها . وهذه العناصر تمثل كل ما يحيط بالفرد الانسان من مواقف ، سواء كانت هذه المواقف مادية مثل الطعام والشراب والملبس والمسكن ووسائل الانتقال المختلفة ، أو كانت هذه المواقف (أو المثيرات) بشرية أى الآخرون من بنى البشر ، أو كانت هذه المواقف او المثيرات معنوية بمعنى ما هو متعارف عليه مــن قيــم وعادات وتقاليــد واتجاهات ومفاهيم وما الى ذلك مما يكون البناء أو التنظيم المعنوى للجماعة .

وفى حقيقة الامر نحن لا نستطيع ان نضع حدودا فاصلة بين كل نوع من الانواع السابقة من ناحية الاثر والوظيفة ، فالكتاب الذى تقراه الآن والذى يتضمن الخبرة والمعرفة ، هو عنصر مادى فى تكوينه وطباعته بينما يحمل العناصر المعنوية من قيم واتجاهات فى مناقشته وحواره ، ثم انك سوف تتأثر ولا شك بالعنصر البشرى الذى قام بتحرير هذا الكتاب أو تأليفه ، والامثلة كثيرة فى هذه الناحية .

ويتضح من هــذا أن هنــاك تفاعلا دائمــا ومستمرا بين قطاعات البيئة الخارجية بعضها البعض ، ثم هناك تفاعل بين هذه القطاعات ككل متكامل من جهة وبين الفرد الانسان من جهة اخــرى .

وهذا يفسر ما قصدنا اليه من أن عناصر البيئة أو المواقف التى تحيط بالفرد الانسان هى ذات طبيعة حركية متغيرة تتعدل من حين الى حين .

ويمكن أن نلخص دور عناصر البيئة الخارجيــة واثرها فى عمليــة التطبيــع الاجتماعى فى ناحيتين : ـ

أولاهما : دور عناصر البيئة فى التأثير على الفرد الانسان ، وذلك من نواحى النمو والنضوج وتعديل السلوك .

والثانية : دور عناصر البيئة فى التأثير على الخبرة والمعرفة حيث يكون ذلك من ناحية التكوين والتعديل والنقل .

البيئة والفرد الانسان : ـ

فأما من ناحية تأثير عناصر البيئة على الفرد وخاصةمن ناحية النمو فانهذا واضح ملموس. فالنمو العضلى مثلا انما يكون نتيجة لاثر عناصر الطعام والشراب التى يتناولها الفرد ثم تعرضــه للتدريبات العضلية المقصــودة وغير المقصودة . فالنمو العضلى للطفل لا يكون عن طريق زيادة وزنه فقط ، ولكن أيضا بمهارته العضلية فى فتح نافذة أو اغلاقها مثلا : المهارة التى كانت لا توجد لو لم توجد تلك النافذة كعنصر من عناصر البيئة .

واما من ناحية النمو العاطفى والنفس للفرد فيمكن ان نلاحظ ذلك عند اتصال الطفل بجماعات جديدة وانفصاله عن جماعات أخرى مثل انفصاله عن جماعة الأسرة الى جماعة المدرسة فهو فى هذه الحالة يتعرض لمثيرات ومنبهات بيئية جديدة غالبا ما تكون بشرية ومعنوية ، فتنمــو بذلــك خصائصه ومميزاته عن طريق استجابته لهذه المثيرات والمنبهات .

وهنا نريد أن نوضح شيئا قد يكون ليس مألوفا للقارىء ، وهو أننا نسمى كل موقف مــن المواقف التى تتحدى الكائن الحى مثيرا او منبها ،وقد يتكون الموقف أو المثير من عدة مثيرات بسيطة ذات علاقة ببعضها البعض . كما أننا نسمى سلوك الفرد وتصرفه فى هذه المواقف استجابة لهذه المثيرات والمنبهات . وقد قصدنا بهذا التوضيح أن نحدد معنى كلمة المثير والاستجابة .

ومن عناصر البيئة الخارجية ايضا ما يساعد على نمو الطفل نفسيا وعاطفيا عن طريق الاثابة والعقاب ، حيث تعزز وتقوى الرابطة بين المثير والاستجابة او تضعف وتتلاشى وبذلك تتكون العادة او تختفى .

واما من ناحية تأثير عناصر البيئة الخارجية على مستوى نضج الفرد فهذا امر له اهميته وخطره . ويحسن قبل استعراضه في ايجاز ان نحدد معنى مستوى النضج : اذ أنه عبارة عن مدى « مناسبة» امكانيات الفرد العضلية والعقلية والنفسية لمستوى الموقف او المثير ، واما ما يحدد هذا المدى او هذه المناسبة فهو المعايير والقيم التى تسود الجماعة .

فعندما يقوم الفرد بسلوك معين فى موقف معين ، ويكون هذا السلوك غير متفق مع ما هو سائد من قيم ومعايير ، فان الجماعة تحكم بأن هذا الفرد دون مستوى النضوج .

وللتوضيح فاننا نعود ونقول ان عملية النضج هى تلك الحالة التى يمكن قياسها بمدى التوافق الذى يحدثه الفرد مع مقومات البيئة ، والــذى يتحقق عن طريق اختيار الاستجابة المناسبة للمثير المناسب .

وبذلك فان عناصر البيئة الخارجية لا بد ان تسهم فى أن يصل الفرد الى مستوى النضج

المناسب ، وذلك عن طريق تقديمها للفرد انماطا ونماذج عديدة ومختلفة من المواقف والمثيرات منذ بداية تعارفه عليها ـ اى الانسان والبيئة ـ الى أن يفترقا ولو ظاهريا ، وهو فى أثناء ذلك يتدرب ولو تلقائيا ـ على اختيار الاستجابة المناسبة فى الموقف المناسب .

وفى حقيقة الامر نستطيع أن نقول ان الفرد يستفيد من هذا التدريب بصورة نسبية حتى يكتمل نضوجه وذلك عن طريق عمليات فرعية أو مصاحبة هى :

أ ـ عملية الممارسة : ـ

أى عملية تكوين الخبرة واستخدامها فى المواقف المتشابهة من ناحية الشكل أو الموضوع حيث ان الخبرة تتكون عن طريق التفاعل الحر المباشر بين الفرد وعناصر البيئة وتعطيه الفرصة لان يكون التعميمات والمفاهيم من خلال مراحل تكوينها التى تبدأ بالمحسوس وتنتهى بالتجريد .

ب ـ عملية التقييم : ـ

وهى تلك العملية التى يقوم بها الفرد بعد كل تفاعل مع عناصر البيئة سواء أكان هذا التفاعل بسيطا أم معقدا ، حتى يمكنه أن يقارن بين ما حققه فعلا وبين ما كان يتوقعه من نتيجة ونجاح .

ومعنى ذلك أن عملية التقييم هذه تتضمن كذلك اعادة النظر فى أسلوب تفاعل الانسان مع عناصر بيئته حتى يتمكن من تعديل أنماط سلوكه .

ج ـ عمليه اصدار الحكم أو القرار :

وهى تترتب فى حقيقة الامر على العمليتين السابقتين ، اذ انه بعد أن يمارس الفرد الخبرة ويزاولها ، وبعد أن يقيم هذه الممارسة والمران ، فانه يصدر قراره ليحدد اتجاهه نحو هذا العنصر او ذاك .

وللتلخيص فاننا قصدنا أن نقول أن نضوج الفرد يتم تحت تأثير عناصر البيئة الخارجية فى عمليات ثلاث ، هى الممارسة والمران ثم التقييم ثم اصدار الحكم أو القرار .

ونعود أخيرا الى تأثير عناصر البيئة على الفرد من ناحية تعديل السلوك ، وعملية تعديل السلوك هذه لا نقصد بها مجرد عملية التكيف السلوكى على المستوى البسيط ، ولكننا نقصد ذلك المستوى العميق من السلوك الملزم الذى تقره معايير الجماعة وقيمها بصورة جذرية يحتاج تغييرها وابدالها الى جهد من نوع خاص . كما فى حالة الدين والعقيدة واللغة ، ففى كل بيئة من البيئات تتكون اطارات عامة تناسب اهداف الجماعة وتركيبها ونواميسها واصول الحياة فيها ، وعلى كل فرد أن يلتزم بهذا الاطار حتى لا يتعرض لما تبذله الجماعة ـ كشخصية معنوية ـ من ضغوط وجهود لتحافظ على هذه الاطارات والقيم . وما اقسى تلك الضغوط التى تبذلها الجماعة لتمنع أيا من أفرادها ولتقمعه اذا حاول الخروج عن سمتها وقيمها . وهى فى ذلك تبذل أقصى الضغوط وأعلاها لتؤكد حياتها واستمرارها . وبناء على ذلك فانه يمكن أن نستنبط أن من عوامل اندثار الجماعات واندحار ثقافاتها وحضاراتها ضعف وعدم فاعلية هذه الضغوط .

وهنا نرى لزاما علينا أن نوضح شيئا وهو اننا لا نؤيد أو ننكر اهمية هذه الضغوط ولكننا نستطيع أن نقول ان هذه الضغوط قد تكون عقابية أى ذلك النوع من العقوبات والجزاءات الاجتماعية التى تفرضها الجماعة على بعض أعضائها ، وقد تكون تشجيعية ، أى تلك الاثابات

والمكافآت التى تمنحها الجماعة للبعض الآخر . وقد تكون هذه الضغوط ذات لون اقناعى اكثر منه عقابيا أو تشجيعيا .

وفى كل بيئة من البيئات ـ ايضا توضع معايير محددة وواضحة تكاد ترتفع الى مرتبة التقديس لتفرق بين السلوك السوى والسلوك الشاذ ، فكل ما كان متفقا مع هذه الأحكام والمعايير اعتبرته الجماعة سلوكا سويا ومقبولا ، وسمحت بنقله واستمراره ، وكل ما كان غير ذلك حاربته الجماعة لتمنعه وتقمعه وتوقف نموه واستمراره .

ووسيلة الجماعة فى هذه الحالة او تلك ـ كما سبق أن قدمنا هى الضغوط الاجتماعية العالية التى تبذلها لتسوس أعضاءها ، والتى يكون الهدف منها الحفاظ على كيان الجماعة ، وكذلك فانه فى اثناء اجراء هذه الضغوط والجهود فان الفرد تتكون لديه مجموعة من القيم والمعايير والاتجاهات والمعتقدات تكون هى الاساس فى تكوين ضميره الاجتماعى .

وهذه القيم والمعايير والاتجاهات والمعتقدات التى تتكون دائما فى مواقف الخبرة والمفاضلة والاختيار تستقر وتتبلور لتصبح الوحدات العيارية للضمير الاجتماعي عند الفرد .

والضمير الاجتماعى ـ حتى يكون واضحا لدينا ـ هو ذلك الجهاز النفسى الاجتماعى الذى يساعد الفرد على اتخاذ حكم أو قرار فى المواقف المختلفة التى تمر بها حياته اليومية .

والضمير الاجتماعى لا ينشأ ولا يتكون فى الفراغ ، ولكنه ـ كما سبق أن أسلفنا ـ يتكون عند تفاعل الفرد مع البيئة بكل عناصرها ومصادرها بما فيها من ضغوط وجهود وما الى ذلك .

وعندما تتطور هذه المصادر والعناصر او تتغير ، فان القيم تتطور تبعا لذلك فى معظم الاحوال ، وبالتالى يتغير الضمير الاجتماعى للفرد ، فانه كما نعلم هناك اثر واضح للعناصر الاقتصادية فى البيئة على القيم الاجتماعية وهى التى تكون الضمير الاجتماعى .

فلا بد اذن أن نتوقع ويتوقع معنا القارىء أن هناك احتمالا كبيرا أن تختلف صورة القيم الاجتماعية والضمير الاجتماعي بين افراد الجماعة فى حالة الرخاء عنها فى حالة الضيق والشدة .

وكذلك الحالة عندما تنتشر بعض الأوبئة النفسية الاجتماعية التى تسبب ضغوطا عالية تنتج عنها قيم ومعايير ، فعلى سبيل المثال عندما انتشرت موجة (الخنافس) فى المجتمع اللندنى كان لها أثر واضح ـ بما كونته من قيم ومعايير ـ على الصورة العامة للقيم الاجتماعية والضمير الاجتماعى فى هذا المجتمع وغيرتها عما سبقها .

يبقى بعد ذلك أن نشير الى ما هو اهم واحرى بنا أن نقرره دون تردد، وهو أنه فى هذه الفترات والمراحل من موجات التغيير والابدال والتأثير فى صورة القيم السائدة كما أنه أيضا فى مراحل بذل الضغوط العالية للحفاظ على كيان الجماعة تنبت بذور التحامل والتعصب واتخاذ الاتجاهات المضادة التى تحدد سلوك الفرد تجاه الآخرين .

وفى تيار الحياة التي يعيشها الفرد داخل الجماعة كثيرا ـ ان لم يكن دائما ـ ما يتعرض لمثل هذه الموجات من التغيير والضغوط .

ولا نريد ان نسترسل فى هذا المقام فنناقش أهم أجزاء هذه الدراسة ، لاننا نريد أن نفرد له

مكانا خاصا يتناسب مع اهمية موضوع التحامل والتعصب فى النسيج الثقافى والحضارى لمجتمعاتنا العالمية المعاصرة .

البيئة والتأثير على الخبرة : ــ

ينحصر أثر عناصر البيئة على الخبرة فى أى جماعة من الجماعات فى نواح ثلاثة سبق الاشارة اليها ومناقشة معظمها ، وهذه النواحى هى تكوين الخبرة ، ثم تعديلها وتهذيبها ، ثم نقلها وتناقلها فأما من ناحية تكوين الخبرة فقد سبق معالجة هذه النقطة عندما اخذنا فى اعتبارنا علاقة الفرد بعناصر البيئة الخارجية والمستويات المختلفة لتفاعله معها ، حيث يبدأ بمستوى الاشباع وعدم الاشباع ، وينتهى بمستوى التجريد والرمز ، أو بمعنى آخر حيث تتحول الخبرة من المستوى المحسوس الى مستوى الرمز والمدرك والمفهوم .

وكذلك موضوع تعديل الخبرة ، فقد نال قسطه من المناقشة عندما تعرضنا لتطور عناصر البيئة وتغيرها وتفاعلها ، حيث تمد الفرد دائما فى اثناء هذا التطور والتغير والتفاعل بالجديد من المعطيات والمعلومات ، فيتمكن من تعديل خبراته . كما أن هذه البيئة بما تظهره من اثابة ومكافأة ، أو من قمع وعقاب ، تؤدى دورها الهام فى تعديل خبرة الفرد واعادة تشكيلها وتهذيبها وفقا لما تتطلبه هذه البيئة .

واما عن دور البيئة فى نقل الخبرة فهذا يتم على خطوات ذات علاقة منطقية ببعضها البعض ، واولى هذه الخطوات أو المراحل هى أن تسمح هذه البيئة اولا تسمح بنقل هذه الانماط والنماذج من الخبرات البشرية ، ونحن لا نغالى اذا قلنا ان البيئة بكل عناصرها ومقوماتها تقف موقفا كله حذر وحيطة من كل نموذج او نمط من خبرة الفرد ، وهى غالبا ما تكون ناقدة وخاصة تجاه الخبرات الجديدة فلا ينقل منها الا ما هو أصيل حتى يمكنه مصارعة نقد البيئة والتغلب عليها .

والمرحلة التى تلى موافقة البيئة وسماحها بنقل خبرة من الخبرات هى مرحلة الترميز والتجريد والعمومية ، حيث تقوم البيئة ــ كشخصية معنوية باعطاء الخبرة نوعا من الرموز والمفاهيم يختلف عما سبق أن اعطاه اياها الفرد ، فاننا كما أسلفنا نجد أن الفرد يجرد خبرته فى آخر مراحل اكتسابه لها ولكن هذا الرمز والتجريد قد يكون خاصا ومحليا ، ولكن عندما تقوم البيئة بترميز الخبرة فانها تحولها الى مستوى امكانية النقل والانتقال من بيئة الى اخرى ومن جيل الى آخر .

وبعد ذلك يتكون محتوى المعرفة من هذه الخبرات المجردة والرموز والعموميات ، ويصبح من واجب البيئة أن تنشىء مؤسساتها التربوية لتلقين ابنائها وبناتها هذا المحتوى من المعرفة تلقينا مقصودا ، وبذلك قامت المدرسة ودور العلم والعبادة .

ولم يفت البيئة بطبيعة الحال ان تنصب من نفسها رقيبا وناقدا ومشرفا بالنسبة لهذه المؤسسات .

ومناقشة دور هذه المؤسسات التربوية المقصودة فى عملية نقل الخبرة والمعرفة امر يخرج بنا عن الحدود الطبيعية لهذه الدراسة .

ولكن هناك من المؤسسات أو بمعنى أدق من الانظمة والتجمعات الاجتماعية ما يقوم بدور

مماثل ، ولكن قد لا تكون عملياتها مقصودة كسابقتها ، فالاسرة والمجتمع المحلي يلعب كل منهما دورا له خطره فى تنشئة الفرد وتطبيعه وتكوين شخصيته بما فيها من خصائص ومميزات .

ويهمنا فى هذا المجال أن ندرس أثر كل من الاسرة والمجتمع المحلى على شخصية الفرد الانسان فالشخصية هى الكل المتكامل الذى يمكن عن طريقه تفسير وتعليل السلوك البشرى بما فى ذلك النمط العلمى الموضوعى أو أنمــاط التحامل والتحيز والتعصب .

وشخصية الفــرد كذلك هى محصلة العوامل المتفاعلة والعوامل المساعدة فى كل موقف مــن المواقف التى يعيشها الفرد . ومعنى ذلك أن دراسة أثر كل من هاتين الناحيتين (الاسرة والمجتمع المحلى) لها من الاهمية ما يمكن تلخيصه فيما يلى : ــ

اولا : انه طالما ان المشاكل التى تدخل فى نطاق علم النفس الاجتماعى تجرى دراستها وتحليلها عن طريق فهم الضغوط الاجتماعية والنفسية التى تؤثر على الشخصية الانسانية فانه يصبح من الممكن تحديد مستويات الانضباط والتكيف والنمو والتعلم عندما نعلم الظروف والملابسات التى تكونت فيها الشخصية الانسانية ونمت وتطورت وكونت مجموعة ثابتة من الاستجابات وردود الافعال بالنسبة للمواقف المعينة .

ثانيا : لا يمكن لنا أن ننكر ان عملية نمو الشخصية وتطورها ــ فى حد ذاتها ــ هى عملية تفاعل بيئية تتم بين الكائن الحي وبين عناصر البيئة الخارجية ، ومعنى ذلك أن عملية نمــو الشخصية وتطورها لا يتسنى لها أن تحدث فى غياب هذه العناصر مادية كانت أم بشرية .

ونعود الآن الى دراسة ما قصدنا اليه وقدمنا له : ــ

١ ــ الأسرة وشخصية الفرد :

مما لا شك فيه أن مناقشة العلاقة بين الأسرة (كمؤسسة اجتماعية) وبين شخصية الفرد وخاصة من الناحية الوصفية او التحليلية هو امر بمثابة مناقشة البديهيات التى لا تحتاج الى دليل او برهان : لانه من الضرورى والمنطقى ــ عادة ــ أن تتأثر شخصية الطفل بصورة او بأخرى بالأسرة التي ينشأ فيها ويدرج بين أعضائها السنوات الأولى من حياته .

ولكن المناقشة التى سوف نتعرض لها فى الفقرات التالية سوف تأخذ فى اعتبارها تحليل أهم العوامل التى تدخل فى عملية الاحتكاك بين الطفل وأعضاء الاسرة ، لأن ذلك يمثل المراحل الاساسية الاولى فى عملية التطبيع الاجتماعى ، اذ أن هــذه العوامل كانت ولا شك محور دراسات عديدة وواضحة فى ميدان علم النفس الاجتماعى بصورة عامة وميدان التنشئة الاجتماعية أو التطبيــع الاجتماعى على وجه الخصوص .

ويمكن لنا أن نقول ان معظم الدراسات التى اجريت فى هذا الميدان كانت جميعها تهتم بالعوامل التى تتصل بالعلاقة بين الآباء والابناء وخاصة من الناحية السيكولوجية ، وكذلك بالتغير السريع الذى يطرا على سلوك الطفل واستجابته لعملية التطبيع نتيجة نموه العصبى والعضلى والنضج الفسيولوجى بصورة عامة . وكذلك فانه من الناحية التقليدية يمكن أن نقول ان المشكلة هى أثر ودور كل من الوراثة والبيئة فى تنشئة الطفل وتطبيعه اجتماعيا .

ومعظم الدراسات الحديثة أعطى معالجة هذه المواضيع أهمية بعد أن أعاد صياغة هذه المسائل

ـ مسائل الوراثة والبيئة ـ على أساس أنها علاقة قائمة بين العوامل الوراثية واطوار النمو من جهة ، وبين العوامل الاجتماعية والبيئية من جهة أخرى .

ومن الدراسات الشيقة والتى تستحق أن نشير اليها فى هذا المجال دراسة قامت بها مجموعات من الباحثين فى علم النفس الاجتماعى وعلم الاجتماع من جامعات كورنال وهرافرد وبيل بالولايات المتحدة الامريكية(١) .

وقد تركزت هذه الدراسة حول الاختلافات والفروق فى الظروف الاجتماعية المحيطة بمجموعات من الاسر ، وخاصة من ناحية الضغوط التى تبذلها كل اسرة من أجل تنشئة اطفالها وتطبيعهم ، ثم تباين هذه الضغوط من ناحية المصدر الذى تنبع منه والهدف الذى يرمى اليه ، والطريقة التى يمارس بها .

وقد كان ميدان هذه الدراسة ستة مجتمعات محلية مختلفة فى شمال الهند واوكيناوا والمكسيك وأفريقيا والفلبين وشمال شرق الولايات المتحدة (٢) . وقد قام الباحثون باجراء عديد من المقابلات الشخصية المطولة مع مجموعات كبيرة من الامهات والاطفال فى كل بيئة من البيئات الستة المشار اليها . وكان هدف هذه المقابلات الشخصية هو اكتشاف وسائل التلقين والتدريب الذى تمارسه كل اسرة فى تطبيع اطفالها وكذلك الضغوط التي تبذلها من أجل ذلك سواء كان مصدر هذه الضغوط الأم أو أى عضو آخر من اعضاء الأسرة .

وقد استخدم الباحثون بعد ذلك الطرق الاحصائية المناسبة لتحليل محتوى هذه المقابلات الشخصية ، وخاصة طريقة التحليل العاملي(٣) وكانت النتائج التى توصلت اليها هذه الدراسة تؤكد أن الاسر تختلف عن بعضها البعض فى عديد من النواحى التى لها اثر واضح فى عملية التطبيع الاجتماعى .

ويمكن تلخيص هذه النواحى فيما يلى : ـ

١ ـ متطلبات المسئولية الشخصية والاجتماعية التى تفرض على النشء وما يتوقعه منهم الكبار وخاصة الآباء استجابة لانواع هذه المسئوليات .

فنحن كما نعلم هناك فى كل مجتمع أنواع من المسئوليات الشخصية والمسئوليات الاجتماعية وكل أسرة تهتم ولا شك بتدريب ابنائها على مزاولة هذه المسئوليات وتحمل ما تفرضه الظروف عليهم . وقد وجد أن كل أسرة تختلف عن الاخرى فى هذه الناحية اختلافا واضحا فبعض الاسر وخاصة فى المجتمعات المحلية التى تعتمد على التعامل المباشر مع عناصر البيئة فى كسب القوت (مثل الزراعة او الصناعة اليدوية او ما الى ذلك) تحرص على تدريب اطفالها على انواع من المسئوليات الاجتماعية لا تهتم بها غالبا الاسرة فى المجتمع الصناعى المتحضر ، والعكس صحيح ايضا .

٢ ـ الجو العاطفى والانفعالى الذى يحيط بالطفل ، مثل حنان الأم ورعاية الاب والتشجيع ؛

---

(1) Lambert, W.W. and Lambert, W.E.. **Social Psychology,** Foundations of Modern Psychology Series, PP. 7-27.

(2) Whiting, B. (Ed.), **Six Cultures, Studies of child** Rearing, N.Y. 1963.

٣ ـ طريقة رياضية تعتمد على فكرة العلاقة بين معاملات الارتباط بين العوامل المختلفة موضع الدراسة .

أو غير ذلك مثل الكبت او الاحباط والعقوبات وخاصة العقاب البدنى . فكل اسرة تختلف عن الاخرى فى كمية العطف او القمع الذى يتعرض لهأطفالها وربما اعتمد ذلك على ثقافة الابوين ومدى فهمهم لخصائص نمو الاطفال وتطورهم ، كما يعتمد ذلك ايضا على حجم الاسرة وعدد الاطفال . فالطفل الذى ينشأ وحيدا أو مع طفل آخر (أخ أو اخت) يختلف عن الطفل الذى ينشأ بين عدد كبير من الاخوة فى كمية ونوعية الحنان والرعاية والكبت والاحباط والعقاب . وبصورة عامة فانه يمكن أن نربط بين حجم الاسرة وبين المجتمعات المحلية المختلفة ، فحجم الأسرة فى بعض المناطق فى افريقيا يختلف عن حجم الاسرة فى الولايات المتحدة .

٣ ــ درجة ضبط وتهذيب عدوانية الطفل تجاه اقرانه واترابه سواء داخل الاسرة كالاخوة والاقارب او خارج الاسرة كأطفال الجوار والمجتمع المحلى .

وعملية الضبط والتهذيب هذه ترتبط بنماذج الثقافة فى المجتمع المحلى الذى تنتمى اليـه الاسرة . فالاسرة التى تتوقع من اطفالها ان يكونوا من المحاربين او المصارعين او من ذوى العمل الخشن العنيف مع عناصر البيئة والطبيعة ــ كأعمال الصيد فى البحر والغابات ــ تختلف فى درجة ضبط وتهذيب عدوانية إطفالها عن الاسرة التى تتوقع من اطفالها ان ينشئوا ليزاولوا أعمالا لا تتطلب تلك الجسارة والخشونة والعنف والعدوانية ، ومرة اخرى فانه لا بديل لنـا غير ان نربط بين المجتمع المحلى فى افريقيا او الهند او الفلبين او امريكا ، وبين اهداف الاسرة وآمالها فى اطفالها وابنائها .

٤ ــ درجة ضبط وتهذيب عدوانية الطفل تجاه الابوين وعصيانه لاوامرهما . وهذه نقطة تتعلق بسابقتيها ، اذ ان العلاقة السيكولوجية بين الأبوين من ناحية وبين اطفالهما من ناحية أخرى ، تتأثر بطبيعة وخصائص المجتمع المحلى بوجه عام ، وهدف الاسرة كنظام اجتماعى داخل نطـاق هذا المجتمع . فقد تكون هناك بعض الاسر تتصف بالتسـامح ، واخـرى تتصف بالقمع فى معاملـة ابنائها ، وهم اى الابناء فى كلتا الحالتين يتصفون بالعدوانية والعصيان تجاه الوالدين . ولذلك فان هذا المتغير من الصعب وصفه وتحديده الا فى ضوء ظروف كل اسرة على حدة .

٥ ــ درجة العناية والرعاية التى تبذلها الأم فى تربية أطفالها الرضع . وهذه تختلف مـن اسرة الى اخرى ومن مجتمع الى آخر ، متأثرة فى ذلك بما هو سائد فى المجتمع من تقاليد وعادات وطقوس ، وخاصة اذا ارتبطت هذه الرعاية والعناية بالرضيع بنوعه ذكرا كان أو أنثى .

فبعض الاسر تبذل من الرعاية بالرضيع الذكر ما يختلف تماما عما تبذله من رعاية وعناية بالرضيع الانثى ، فاذا كان ذلك الاتجاه سائدا فى بعض المجتمعات فانه لا يكون كذلك فى مجتمعات اخرى ، او بمعنى آخر لا نلاحظ هذا الاختلاف فى معدل العناية بالجنسين .

٦ ــ درجة العناية والرعاية التى تبذلها الام فى تربية الاطفال الكبار . وهذه ايضا تختلف من اسرة الى اسرة ومن مجتمع الى آخر ، وهى ليست متعلقة تماما بالنقطة السابقة كما يبدو ذلك من الوهلة الاولى ، اذ أن النظرة الى الطفل ــ فى بعض المجتمعات والاسر ــ تختلف باختلاف اطوار نموه وقدرته على الاشتراك فى حياة الكبار ــ مثل كسب العيش ــ ذكرا كان او انثى .

٧ ــ درجة الثبات الانفعالى والاتزان العاطفى للام . وهذه وان كانت تختلف من ام الى اخرى ، كصورة من صور الفروق الفردية بين بنى الانسان ، الا انه فى حقيقة الامر يمكن ان نقول ان كمية هذا الثبات والاتزان عموما تتأثر بما هو سائد فى المجتمع المحلى من عادات وتقاليد مكتسبة او موروثة .

وقد ظهر من نتائج هذه الدراسة ايضا ان العوامل السبعة السابقة تتعلق بالاختلاف بين الامهات اكثر من تعلقها بالاختلاف بين البيئات .

وكذلك فانه يمكن القول بأن وسيلة البحث في هذه الدراسة والنتائج التى تمخضت عنها رغم اعتراف القائمين بها بأنها تمهيدية ـ ساعدت على امكانية وضع دلائل ومؤشرات بحثية تفيد فى مقارنة المقومات الحضارية فى بيئات مختلفة . كما أعطت الفرصة ايضا لتعديل المفهوم النظرى عن التباين والاختلاف بين الاسر والمجتمعات المحلية عندما نحاول تحديد عملية التطبيع الاجتماعي على انها عملية تربوية ذات تأثير على نمو الشخصية الانسانية وتطويرها .

٢ ـ المجتمع المحلى وشخصية الفرد : ـ

ونحن هنا ـ ايضا ـ لسنا فى حاجة الى القدرة على المناقشة والحوار ، او تقديم الادلة والبراهين ، لندلل على مدى تأثر شخصية الطفل بالآخرين من اعضاء المجتمع المحلى حيث بدأ أولى خطوات حياته خارج الاسرة ودرج ليلتقى بأقرانه واترابه من بنى جيرته ومجتمعه الصغير : فتعلم من هؤلاء وهؤلاء اسماء الاشياء والاحداث وخواصها ومزاياها كما تعلم ايضا الوظائف والادوار الاجتماعية التى تختص بها عناصر بيئته ومقوماتها ونوعية وحجم الاستجابة التى يتحتم عليه أن يقدمها لكل مثير من مثيرات البيئة .

ومن خلال هذا الاحتكاك الأول بالمجتمع المحلى قد يرتبط الطفل ارتباطا وثيقا بجماعة من الجماعات الصغيرة المتميزة داخل مجتمعه المحلى، فيكتسب منهم من القيم والمعايير والاتجاهات النفسية ما يجعله متشابها معهم عند معالجته للمواقف وحكمه على الأشياء والاحداث ، بل يذهب الى أبعد من هذا فيتعاطف معهم فى العادة والحاجة .

وعندما يخرج الطفل من مجتمعه المحلي الى ذلك المجتمع العريض ، متعديا فى ذلك الحدود الضيقة التى ألفها واطمأن اليها ، فانه يحمل معه ذلك القدر مما اكتسبه من قيم وعادات ، والذى يكون سلوكه ونماذج تعامله مع الآخرين .

والفرد انما يكون هذه الأنماط والنماذج نتيجة الخبرة والاحتكاك بعناصر البيئة ، ومن هذه العناصر ما يكون لينا هينا سهلا ، فيتفاعل معه الفرد على مدى طويل من الزمن ، فيتأثر به ويؤثر فيه ، ومنها ما يكون عنيفا شديدا وعرا بحيث لا يستمر التفاعل بينه وبين الفرد الا لفترة قصيرة حيث يتم التأثير المطلوب .

وبطبيعة الحال لا بد أن نعترف بأن المجتمع المحلى هو الذى يقدم للفرد من المواقف والمثيرات ما يعطيه الفرصة على أن يتدرب على تقديم الاستجابات المناسبة لكل موقف ومثير من هذه المواقف والمثيرات .

ونحن فى هذا الصدد نعرض دراسة من الدراسات الهامة والتى عنيت بعلاقة المجتمعات المحلية بعملية التطبيع الاجتماعى وانعكاسها على شخصية الفرد .

فقد قام باركز وآخرون (١) فى سنة ١٩٥٤ بدراسة تهدف الى تصنيف المواقف والمثيرات التى تقدمها بيئة المجتمعات المحلية للأفراد ، وكذلك تعديد هذه المثيرات ومقارنة البيئات تبعا ذلك .

---

(1) Barker, R. G. and Wright, H.F., **Midwest and its children,** Evanston III, Row, Peterson and Co. 1954.

وفى احدى مراحل هذه الدراسة قام الباحثون بمقارنة بلدة أمريكية بأخرى انجليزية ، حيث كان تعداد البلدة الامريكية ٧١٥ فردا ، وعدد أنواع المواقف والمثيرات التى تقدمها بيئة هذه البلدة لهؤلاء الافراد ٥٧٩ نوعا ، وحيث كان تعداد البلدة الانجليزية ١٣٠٠ فرد ، وعدد أنواع المواقف والمثيرات هو ٤٩٤ نوعا (مع ملاحظة مدى تشابه أنواع المثيرات والمواقف فى كل من البلدين ما أمكن ذلك .) .

وبناء على ذلك فانه تكون نسبة تعرض الفرد الواحد فى بلدة ميد وست الامريكية لأنواع مختلفة من المواقف والمثيرات هى ١٨ر١ ، فى حين أن هذه النسبة تكون ٥٥ر. فى حالة الفرد فى بلدة بوريدال الانجليزية .

ويقول الباحثون ان اختلاف هذه النسبة ربما يعطى بعض التفسير لاختلاف طريقة الفرد الامريكي فى حياته عن طريقة الفرد الانجليزى .

ففي البلدة الامريكية نجد أن الطفل فى المتوسط يواجه ٨ر٤ من مواقف المسئولية الاجتماعية فى مجتمعه المحلى ، بينما نجد الطفل الانجليزى يواجه ٧ر٢ من هذه المواقف فقط .

ونجد كذلك أن المراهق الامريكى — فى نفس البلدة — يتعرض الى ٦ر١٦ من نفس هذه المواقف ، بينما يقابل المراهق الانجليزى ٧ر٤ من هذه المواقف فقط ، ويستمر هذا التباين والاختلاف بين أفراد البلدة الانجليزية والبلدة الأمريكية حتى فى مراحل الرجولة المبكرة وما بعدها ، ويمكن أن نتبنى تفسير الباحثين لهذه النتائج فى اتجاهين :—

أولهما : أن هناك فى الحياة الأمريكية من المواقف والمثيرات المتنوعة ما هو أكثر من نظيرتها فى الحياة الانجليزية ، وأن لهذا الفرق تأثيرا واضحا على عملية التطبيع الاجتماعى .

وهذا هو عامل عناصر البيئة الخارجية الذى يتدخل وبصورة مؤثرة فى هذه العملية ، والذى سبق ان ناقشناه فيما تقدم من فقرات .

وثانيهما : أن الطفل الأمريكى يجد من تشجيع الوالدين وتدريبهم اياه أكثر مما يلاقيه الطفل الانجليزى من أبويه .

فنجد أن الطفل الأول (أى الامريكى) يقدم على معالجة المواقف والدخول فيها والتعامل مع عناصرها ، بينما لا يجد الطفل الآخر مثل هذه الفرصة .

ففى البلدة الامريكية يجد الطفل ٥٢٪ من مواقف مجتمعه المحلى مفتوحة أمامه ويمكنه الدخول اليها والتفاعل مع عناصرها ، بينما لا يجد الطفل فى البلدة الانجليزية سوى ٢٣٪ فقط من هذه المواقف .

وبهذا يتسنى لنا أن نسأل سؤالا يترتب على نتائج هذه الدراسة وهو هل اطفال البلدة الامريكية أكثر قدرة على المشاركة فى أنماط الحياة الاجتماعية المختلفة ومواقفها اشتراكا ناضجا وفعالا ؟ وهل هم أكثر نشاطا وفاعلية واجتماعية وامتلاء بالامل فى المستقبل ؟ .

أو بمعنى آخر ، هل هو موضوع الكم او الكيف الذى اخذته فى اعتبارها دراسة باركر ومعاونوه . ؟.

هذه الأسئلة لم تجب عليها هذه الدراسة اجابة كافية شافية ، ولكنها اهتمت فقط بايجاد هذه النسب والاحصاءات ، تم فسرت على أساسها ولهذا فنحن فى انتظار ما توضحه دراسات مقبلة تأخذ فى اعتبارها عددا أكثر من المتغيرات،وتكون أكثر عمقا وأشمل اتساعا من الناحية الميدانية .

يخيل الى انه أصبح من المفيد الآن أنلخص ما سبق مناقشته فنقول اننا استعرضنا أثر الأسرة والمجتمع المحلى فى عملية التطبيع الاجتماعى وخاصة منناحية بناء واكمال الشخصية الانسانية .

يترتب على هذه الملاحظة سؤال أجابت عليهدراسة ذات صبغة خاصة سوف نستعرضها فيها بعد . وهذا السؤال هل يمكن أن يكون لعملية التطبيع أو بمعنى أدق اعادة التطبيع دور فى تدمير الشخصية الانسانية ؟.

هذا السؤال كان محور الدراسة التى قام بها شاين تم نشرها فى سنة ١٩٥٦ (١) . وادجار شاين اخصائى فى علم النفس الاجتماعى قام باجراء عدد كبير من المقابلات الشخصية المطولة مع أسرى الحرب الامريكيين بعد اطلاق سراحهم وعودتهم من الصين الشيوعية ، وكان هؤلاء الأسرى قد تعرضوا الى ما سمى فى ذلك الوقت بعمليات غسيل المخ ...

يقول شاين ان الشيوعيين لم يحاولوا فقطمحو حصيلة عملية التطبيع الاجتماعي لدى الجندى الامريكى ،بل حاولوا اعادة تطبيعه عن طريق تلقينه مبادئهم وعقائدهم وتدريبهعليها . ومما هو معروف أن الاهتمام الاكبر عند الشيوعيينهو غرس المبادىء السياسية التى يؤمنون بها فى صدور الاخرين . وكما يعتقد شاين فانالصينيين قد فشلوا فى تحقيق هذا الهدف الرئيسى ، ولكنهم نجحوا فى أمور فرعية أخرى دعته الى اعداد دراسته .

فعملية محو حصيلة التطبيع أو التنشئةتعنى العودة بالفرد أو الرجوع به الى النقطة التى يمكننا أن نغير فيها سماته وخصائصه الأساسية ، وهذه العملية ـ عملية المحو ـ فى حد ذاتها تحتاج الى اخضاع الفرد الى أنواع خاصة من الضغوط الاجتماعية ذات الجهد العالى (٢) . والى اخضاع هذه الضغوط أيضا الى امكانية التحكم فيها بالزيادة أو النقص أو الابدال أو التغيير .

فأول ما عمدت اليه السلطات الشيوعية الصينية هو ابعاد الضباط الأسرى عن جنودهم ، وبذلك تركت الجندى دون ان يتلقى أية أوامر منرئيس ، وتركت الضابط دون أن يعطى أية أوامر لمرءوس ، وبذلك تغير الروتين اليومى لحياة الجندية التي تعود عليه كل منهما ـ الجندى وضابطه ـ . واستمر ذلك لمدة ليست قصيرة أعطيت فيها الحرية للجنود لأنتكون لديهم الفرصة لان يميلوا الى عدم الانصياع للاوامر والتصرفبشىء من التلقائية ، وفى نفس الوقت تعرض الضباط لعوامل عديدة تساعد على اخراجهم عن احساسهم بالجندية والضبط والانتظام . وبعد ذلك قام الشيوعيون باعادة توزيع الجنود مع ملاحظة تحطيم السرايا والفصائل وعدم الجمع بين المعارف أو الاصدقاء من الجنود فى تنظيم واحد .

كذلك تعمدت السلطة الصينية أن تجمعمعا أعضاء الاقليات مثل الزنوج أو اليهود حتى

(1) Schein, E.H. **Psychiatry**, 1956, 149-172.

(٢) الضغط الاجتماعي ذو الجهد العالى هو ذلكالضغط الاعلامي الذى يخلق للفرد من المواقف ما يجعله يستنجيب لها على مستوى المفاضلة بين احتمالين لا ثالثلهما بصورة قهرية .

تكون الفرصة سانحة لان يتصاعد الاحساس الكامن بالظلم والاضطهاد بين هؤلاء ، الامر الذى كانوا يعانون منه فى مجتمعاتهم الاصلية .

وبناء على هذا التوزيع الجديد كان من المتوقع أن تنشأ بعض الروابط والصداقات بين الافراد ، ولكن كانت هناك خطة دائمة لتحطيم مثل هذا البناء الاجتماعى المؤقت . فقد كان هناك تشجيع ودفع واغراء لبعض الجنود لأن يقوموا بملاحظة زملائهم والاخبار عنهم حتى فى بعض الامور البسيطة والتى قد لا تقدم أو تؤخر . وبعد ذلك يكافأ هؤلاء علنا وأمام بقية الجنود مع علمهم بسبب هذا التمييز وهذه المكافأة .

وبناء على ذلك أصبحت مهمة الشيوعيين سهلة ـ وخاصة بعد تكرار مثل هذه المواقف ـ مواقف مكافأة الوشاة ـ فاذا لوحظ نمو أى صداقة أو تعارف بين جماعة من الجنود كوفىء بعضهم على نفس النمط بطريقة تثير الشك والاقاويل حول اخلاصهم لزملائهم الجنود . وبالتالى يتحطم هذا البناء عندما يشك كل جندى فى زميله ويعامله معاملة الحيطة والحذر .

وقد كان من المتوقع بعد ذلك أن ينزع كل جندى أو ضابط الى اعتزال زملائه ورفاقه فى السلاح . وبذلك يدخل الرجل طائعا مختارا ـ من الوجهة الظاهرية فقط ـ الى متاهات الوحدة والانزواء . الامر الذى كانت تهدف اليه السلطات الصينية الشيوعية .

وهذه الوحدة كانت تعنى تعطيل حواس الرجل عن مزاولة عملها الطبيعى ، وبذلك يرتفع مستوى الكبت والخوف والاحباط عندهم ، ويصبحون فى مسيس الحاجة الى من يتحدث اليهم ويتحدثون اليه .

وفى هذه المرحلة بدأ الشيوعيون يتحدثون الى الرجال حديثا بارعا ذكيا . يعتمد على ادق أسس ومبادىء عمليتى الدعاية والتأثير ، وكان الهدف من مثل هذه الاحاديث هو اظهار الجانب السيىء للحياة الامريكية بما فيها من علاقات اجتماعية واقتصادية ، وكذلك اظهار الجانب الحسن فى نماذج الحياة الاجتماعية والاقتصادية على الطريقة الماركسية .

ولم يكن مجرد الاستماع كافيا سواء بالنسبة للشيوعيين الذين يهدفون الى تحويل الأسرى تحويلا عقائديا كاملا أو بالنسبة للرجال فى الاسر والوحدة الذين كاد الملل أن يتسرب مرة أخرى الى نفوسهم . وبذلك عمد الشيوعيون الى تدريب أسراهم تدريبا من نوع خاص .

الخطوة الاولى فى هذا التدريب كانت ترمى الى تكوين عادة الاعتراف بالاخطاء البسيطة ، مثل العصيان العادى لقوانين معسكر الاعتقال ، وكان الجندى يكافأ بسخاء بعد كل اعتراف بهذه الأخطاء البسيطة . والهدف البعيد من هذه الخطوة هو تكوين عادة اعلان الاخطاء ـ سواء فى العمل أو العقيدة ـ أمام بقية الناس ، وبذلك قد يصل الجندى أو الضابط الى المرحلة التى يناقش فيها عقيدته السياسية أمام الآخرين معترفا بما فيها من نقائص وعيوب .

والخطوة الثانية من هذا التدريب الخاص اعتمدت على فكرة التقمص والتقليد الذى تبدأ مراحله بأن يشعر الرجال فى الأسر وهم يعانون من الكبت والاحباط بأنهم كانوا من الممكن ان يستمتعوا بما يستمتع به الشيوعيون فى هذه الظروف داخل معسكر الاعتقال .

وبناء على ذلك فان تطلعات بعض الرجال من الأسرى وجدت صداها عند الشيوعيين حيث استجابوا لهذه الرغبات ، ولكن بشروط ضمنيه وغير واضحة أو صريحة ، وهى أن من يستمتع

بهذه المزايا لا بد أن يسلك ويتصرف ويفكر على نفس الصورة التي يسلك ويتصرف ويفكر بهـا أصحابها الاصليون وهم الشيوعيون .

ولا بد أن نشير هنا الى أن الامور لم تكن بهذا التسلسل الهادىء ، ولكن اكتنفها فى كثير من الاحيان بعض العنف والارغام والتهديد .

كما لا بد أن نشير ايضا الى أن هذه العملية ــ عملية محو حصيلة التطبيع الاجتماعى أو غسيل المخ كما تسمى أحيانا ــ لم تثمر الا مع عـدد قليل من هؤلاء الأسرى .

وهكذا استعرضنا فيما سبق كيف يمكن أن يكون لعملية التطبيع دور معاكس أو مضاد فى بناء الشخصية الانسانية وتكاملها ، فانه مما لا شك فيه كان هدف العملية ــ التى سبق وصفها ــ هو تحطيم الشخصية الامريكية لدى الجندى واعطائه أو الباسه الشخصية الماركسية .

نعود الى حديثنا السابق عـن الاسرة والمجتمع المحلى وتأثيرها على الشخصية الانسانية ، فقد عالجنا هذا الجزء من الدراسة على أن هناك سبيلين أو طريقين تتم عملية التطبيع الاجتماعى من خلالهما ، الطريق الأول هو المؤسسـات الرسمية والقانونية التى هى وظيفتها الحفاظ على حضارة وثقافة الجماعة ونقلها من جيل لآخـر ، ومثال ذلك المدرسة أو الجامعة أو أماكن الدين والعبادة كالمسجد أو الكنيسة . وهـذا لم نتعرض له بالمناقشة حتى لا نخرج بدراستنا هذه عن حدودها الطبيعية .

والطريق الثانى هو الانظمة الاجتماعية والتجمعات التى تقوم بعملية التطبيـع الاجتماعى بطريقة غير مقصودة وهي الأسرة والمجتمع المحلي وهذه ايضا وظيفتها وكيانها تعتمد على استمرار حضارة الجماعة وتطويرها . ونحن فى هذه الناحية تعرضنا للمناقشة التفصيليـة لأثر الاسرة والمجتمع المحلى على الشخصية الانسانية ، ولكن يبقى بعد ذلك أن نناقش أهم نواتج عملية التطبيع الاجتماعى التى تتم عن هذا الطريق غير المقصود . ويمكن تلخيصها فيما يلى : ــ

(أ) الطاعة الاجتماعية :

الطاعة الاجتماعية هى ظاهرة انصياع الفرد لما هو سائد فى المجتمع من قيم ومعايير وقوانين اجتماعية ، أو بتفسير آخر هى استجابة الفرد لمثيرات البيئة على نمط لا يختلف عما يقدمـه الآخرون أعضاء نفس المجتمع من استجابات لهذه المثيرات .

ولعله من المفيد فى هذه المجال أن نناقش الظروف التى تجعل الطفل طيعا مستجيبا لما حوله من عناصر البيئة على الصورة التى أشرنا اليها . ونحن لن نذهب بعيدا عندما ندرس هذه الظروف داخل الاسرة والمجتمع المحلي ، لأنه كما سبق ان أشرنا أن أسلوب التطبيق الاجتماعي غير المقصود يعطى بعض النواتج أو الظواهر منها الطاعة الاجتماعية .

وهناك كثير من الدراسات حول هذا الموضوع وخاصة تلك التى أجراها معهد فلز Fels بولاية أوهايو فى أمريكا (١) .

وقد اختصت هذه الدراسة بامكانية التنبؤ بسلوك الطفل وتصرفاته ، وموقفـه مـن قبم

(1) Crandall, S., Orleans, A. Preston and Rabson, **child development**, 1958, 29, 429-444.

ومعايير المجتمع الخارجى ، اعتمادا على دراسة أنواع الضغوط التى يتعرض لها الطفل داخل الاسرة خلال السنوات الاولى من حياته .

وقد أوضحت نتائج هذه الدراسة ان مفهوم الطاعة الاجتماعية وأنماط السلوك المرتبطة به تبدأ فى صورة باهتة غير واضحة فى تصور الطفل ومتسع مدركاته ، ولكنها تزداد بعد ذلك وضوحا ودقة عندما يبدأ الطفل فى ممارسة الحياة خارج الاسرة وبالتالي يتعرض لضغوط خارجية من نوع جديد ، أى غير تلك التى تعودها من الأبوين والاخوة والاقارب .

ومن هنا نستطيع أن نقول أنه من الصعوبه بمكان أن تكون لدينا القدرة على أن نتنبا بطاعة الطفل أو عصيانه لقيم المجتمع ومعايره عندما يترك الاسرة وينضم الى جماعة المدرسة ، وذلك اعتمادا على ما تعرض له من ضغوط داخل الاسرة .

ولكنه — فى الناحية الأخرى — يمكن لنا أن نتنبأ بموقف الطفل او عصيانا بالنسبة لهذه القيم والمعايير عندما ينضم الى جماعة المدرسة الثانوية أو المتوسطة ، وذلك اعتمادا على دراسة أنواع الضغوط التى تعرض لها فى المدرسة الابتدائية .

وقد أوضحت نتائج هذه الدراسة أثر المكافأة والثناء أو الردع والعقاب بالنسبة للطاعة الاجتماعية ، فقد ظهر أن المكافأة تقود الى الطاعة أكثر مما يقود اليها الردع أو العقوبة .

وللنمو والنضج أثر كبير فى هذا فان الاطفال عندما يكبرون تصبح أنماط سلوكهم أكثر ثباتا وتناسقا : فالطفل بين سنه الثالثة والخامسة تبدو طاعته الاجتماعية واضحة ، وذلك بالنسبة لمعايير الكبار فقط ، سواء أكانوا هم الآباء أم المعلمين أم المشرفين فى دور الحضانة مثلا . ولكن الحال ليست كذلك مع أقرانهم وأترابهم فى نفس السن ، فهم فى عصيان وتمرد يوضح ويفسر لنا علاقات الطفل بأقرانه فى هذه السن .

ولكن قد يحدث ونلاحظ ان بعض الأطفال فى هذه السن يشذون عن القاعدة فتظهر طاعتهم وولاؤهم الاجتماعي لمجتمع اقرانهم وأترابهم ، ولكن فى حقيقة الامر يكون ذلك ناتجا عن اعتماد هؤلاء الاطفال على غيرهم ، وخاصة فيما يحتاجون اليه من أمور تتطلب المجهود العضلى أو الجسمانى الذى لا يستطيعونه .

وعندما يقترب الطفل من سن السادسة ويتعداها نجده طيعا مواليا لقيم ومعايير كلا النوعين سواء مجتمع الكبار كالآباء والمعلمين ، أو مجتمع أقرانه وأترابه من ذوى السن الواحدة .

وقد ظهر أيضا من نتائج هذه الدراسة التىنحن بصدد استعراضها الآن أن تكيف الطفل وانضباطه لقيم ومعايير الكبار أو أقرانه وأترابهمن نفس السن وذلك خلال مراحل نموه الأولى هو عامل هام وضرورى فى قدرة الفرد وامكانياته فيما بعد للتكيف والانضباط بالنسبة لأبعاد المجتمع الكبير الذى يتصل به .

فالاطفال الذين يجيدون التكيف لتلك المعايير بين سن الثالثة والخامسة نجدهم فىسن الثامنة وقد تميزوا بالاعتماد على النفس والاستقلالية فىالتفكير والسلوك . كما نجد ايضا فرقا واضحا وملموسا بين هؤلاء الاطفال وبين الاطفال الآخرين الذين لم يتدربوا على اجادة التكيف لتلك القيم والمعايير فى هذه السن . ويكون هذا الفرق واضحا فى مجال العدوانية والتسلط والسيطرة ، حيث يبدو ذلك فى سلوك هؤلاء الأطفال الآخرين .

ولذلك فانه يمكن أن نقول أنه بالنسبة للطاعة الاجتماعية نجد الطفل بعد سن الثامنة وخاصة بعد أن يتعرض لضغوط الاسرة والمجتمع المحلي قد وصل الى قدر معقول في هذه الناحية يمكن التنبؤ على اساسه بموقف الطفل مستقبلا من حيث كونه طيعا لينا أو عاصيا متمردا على قيم المجتمع ونظمه ومعاييره .

ويجب الا ننسى اطلاقا أن الطاعة الاجتماعية هـذه تنتج من سلسلة عمليات من عمليات التعلم واكتساب المهارة والخبرة . فالطفل يكتسب هذا النمط من السلوك أو ذلك نتيجة تفاعله مع أبويه في الاسرة وأبناء جيرته في الجوار ، فيتعلم عادات الطاعة والاذعان لمعايير المجتمع وقيمة ، وقد يكون ذلك نتيجة للتقليد والمحاكاة أو اجراءات الاثابة والعقاب .

ب ـ العدوانية :

لعلنا اقتربنا الآن من الهدف الذى نريده عندما بدانا بمناقشة الطاعة الاجتماعية ثم أتينا الى العدوانية ، لان هذا هو السبيل المنطقى لان نربط بين عملية التطبيع الاجتماعى ـ وخاصة غير المقصودة ـ وبين سلوك التعصب والتحامل الذى يجمع بين أطرافه هاتين الخاصتين : خاصة الطاعة حيث ينـزل الفـرد على قيـم مجتمعه فيتعصب له ، وخاصة العدوانية حيث يتكون لدى الفرد القدر الكافى من العدوانية تجاه مجتمع آخر فيتحامل عليه ، ونحن من واجبنا ـ كما سبق أن قدمت ـ أن ندرس هذا الامر بصورة تحليلية تشريحية . تساعدنا على فهم هذه العملية وادراك أبعادها .

العدوانية هي كل تمرد على ما هو قائم فى النسيج الحضارى العام للجماعة . سواء كان هدف العدوانية بشرا أو قيمة أو معيارا أو تقليدا .

والعدوانية بهذا المعنى تقل كلما زادت الطاعة الاجتماعية عند الفرد بحيث انه نستطيع القول بأن هناك علاقة شبه قانونيـة بين هذين المتغيرين (١) . وبالتالي فانه قد يكون فى الامكان ضبط عدوانية الفرد عن طريق تنظيم طاعته الاجتماعية وما يتعلق بها من أنماط سلوكية .

وتطور خاصة العدوانية ونموها أعقد شكلا وموضوعا من تطور خاصة الطاعة الاجتماعيـة ونموها ، وربما يرجع ذلك الى طبيعة كل من الخاصتين أو ربما يرجع ذلك أيضا الى القدر من العلم والمعرفة الذى نلم به عن كل منهما .

واذا أردنا أن نناقش العدوانية بشىء من الدقة والتحديد فانه يصبح لزاما علينا أن نرسم نموذجا تفصيليا للهيكل الحضارى للمجتمع الذى تبدو فيه هذه الظاهرة وتتضح حتى يمكننا أن نميز بخطوط واضحة فاصلة بين السلوك العدواني والسلوك غير العدواني .

كذلك فانه من المبادىء الأساسية لمثل هذه المناقشة أن نحـدد كل رابطة أو علاقـة بين العدوانية وبين المتغيرات الاخرى ذات العلاقة المنطقية بها مثل الاحبـاط والشعور بالفشـل والخيبة .

فمما هو معلوم أن كل سلوك عدواني لا بد أن يسبقه نوع من الاحباط والاحساس بالفشل

---

(١) العلاقة القانونية بين الاشياء هي تلك العلاقة التى يحكمها قانون وبناء عليه يمكن استنتاج احد الشيئين بمعلومية الشيء الآخر .

وعدم التوفيق ولكن هذا لا يقودنا الى ان نقول العكس اى أن كل احباط وفشل لا بد أن يتبعه سلوك عدواني .

ولكن ـ حتى على جميع الاحتمالات ـ اذا أخذنا بهذا المبدأ : مبدأ الاحباط والعدوانية فان الصورة تكون غير كاملة وغير مقنعة وغير قادرة على تفسير وشمول كل الحالات التي تظهر فيها العدوانية بصورها المختلفة ففي كثير من الأحيان تؤدى المكافأة الزائدة أو التدليل المفرط الى عدوانية على الأفراد والقيم والمعايير بنفس القدر الذى يسببه الفشل والاحباط .

ثم أن هناك أمرا آخر وهو أنه فى كثير من الأحيان يصدر عن فرد تعرض لاحباط بسيط قدر أكبر من العدوانية التي يمكن أن تصدر عن فرد آخر تعرض لاحباط أشد .

وهنا تستطيع أن نقول ان اهمية العدوانية كظاهرة من ظواهر عملية التطبيع الاجتماعى يمكن أن نستدل عليها من ناحيتين هما : ـ

١ ـ الدراسات والبحوث التى تهتم بها كل المجتمعات لضبط عدوانية افرادها والتحكم فيها ، وذلك بالبحث عن الاسباب التى تؤدى الى هذا النوع من السلوك ومحاولة علاجها أو تفاديها . ومن أمثلة تلك الدراسات هذه التى تهتم بجناح الاطفال او جرائم الكبار او تلك التى تهتم بالقوانين الوضعية وتطبيقها وقيمتها العلاجية وما الى ذلك .

وهذه الدراسات بجميع أنواعها هى سبيل المجتمعات الى المحافظة على قيمها ومعاييرها ونظمها القائمة والتى يجب على الافراد ان يذعنوا لها .

٢ ـ ما تبذله الجماعات من محاولات من أجل امتصاص العدوانية التى تتوقعها من الافراد مثل تشجيع وتبنى الرياضات المختلفة أو انواع النشاطات الاخرى التى تمتص الطاقة العدوانية .

وقد تقوم المجتمعات بحيل أخرى مثل : انشاء الرموز والدلالات، ثم توجيه عدوانية افرادها الى مثل هذه الرموز ، ومن أمثلة ذلك رموز الشر والرذيلة والارواح الشريرة وغير ذلك .

وهناك منافذ عديدة تخرج عن طريقها الميول الى العدوانية ، ففى المواقف التى تتبع الاحباط أو الفشل على سبيل المثال قد تحدث عملية ازاحة أو استبدال ، فالطفل الذى يكون هدف عدوانيته احد الوالدين يصفع اخاه الاصغر صفعة فرضت عليه طاعته الاجتماعية الا يزاولها مع من هو اكبر منه سنا وخاصة احد الوالدين .

وقد تكون الاستجابة العدائية رقيقة مخففة، ففى مثل هذا الموقف يكتفى الطفل بجملة ساخرة او ملاحظة لاذعة ، او ان يصمت ويدور فى خلده ما يتمنى أن يفعله فى مثل هذه الظروف .

وقد تكون الاستجابة اسقاطية ، فلا يعترف الفرد بعدوانيته ، ولكنه يرمى الآخرين بالعدوانية ، وبذلك يمهد لنفسه الطريق ليقوم بعمل عدوانى هو دفاعى من جهة نظره .

وعملية التطبيع الاجتماعى تأخذ فى حسابها بطريقة ضمنية خاصة العدوانية عند الافراد ، وبذلك فهناك دراسات وبحوث عديدة اجريت حول اعلاء(١) العدوانية أو تعديل الاتجاهات العدوانية عند الاطفال .

---

(١) كلمة الاعلاء (Sublimation) تستخدم كثيرا فى علم النفس مثل اعلاء الغريزة الجنسية ، واصل التسامى أو الاعلاء فى العلوم الطبيعية هو انتقال المادة من الحالة الصلبة الى الحالة الغازية مباشرة دون المرور بحالة السيولة . والمقصود بالنسبة لغريزة الجنس مثلا هو أن ينتقل الفرد من مرحلة الاحساس بالحاح الغريزة الى مرحلة الاتزان معها والتحكم فيها دون أن يمر بمرحلة اشباعها .

وكان السؤال دائما هو « كيف يلتقط الطفل فى اثناء نموه وتطوره او بمعنى آخر فى اثناء عملية تطبيعه اجتماعيا انماط واساليب السلوك العدائي من هؤلاء الذين يحيطون به ويحتك بهم من خلال مواقف حياته اليومية ؟ . »

ومن الدراسات الواضحة فى هذه الناحية الدراسة التى قام بها سيرز ومعاونوه(١) ، وقد أوضحت هذه الدراسة أن الطفل فى سن السادسة ، والذى يميل بشدة الى السلوك العدائي انما تربى فى بيئة منزلية او محلية تتسامح بالنسبة لهذا النمط من السلوك ، ولكنها ــ اى البيئة ــ فى نفس الوقت تعاقب الطفل العدوانى ــ اذا عاقبته ــ عقابا صارما شديدا لا رحمة فيه .

كما وجد الباحث أيضا أن الاطفال الأقل ميلا الى العدوانية انما نشئوا فى بيئات لا تتسامح مع اى نمط من انماط السلوك العدائي ، ولكنها ــ اى البيئة ــ لا تقابل هذا السلوك ــ فى حالة حدوثه ــ بالعقاب الشديد المؤلم .

وقد تابع سيرز(٢) . دراسته على نفس المجموعة من الأطفال حتى بداية سن المراهقة حيث قام بقياس العدوانية عندهم آخذا فى اعتباره انواعها المختلفة مثل العدوانية ضد المجتمع والعدوانية المخففة والعدوانية ضد الذات وعدوانية الاسقاط وغير ذلك .

ووجد الباحث أن المراهقين الذين يميلون الى العدوانية ضد المجتمع انما يسلكون بصورة تشبه السلوك العدائى لاطفال سن السادسة عندما يضغط عليهم الآباء لمنعهم من مزاولة هذا السلوك .

كما وجد أيضا أن تدليل الآباء لأبنائهم عند بداية مرحلة المراهقة قد يكون أحد العوامل الهامة فى تكوين السلوك العدائي عند الشباب . كما وجد الباحث ايضا ان الردع والعقوبة فى هذه الفترة ــ بداية المراهقة ــ تمنع تكوين العدوانية الاجتماعية .

وعندما نحاول ان نفسر ذلك على اساس نظرى فاننا نقول ان الفرد الذى تكون لديه الميول العدائية وفى نفس الوقت يخشى العقاب الذى يترتب على سلوكه العدوانى يتولد عنده ما يسمى بضغط الصراع الذى لا يتمكن الطفل من الاستجابة له فى سن السادسة استجابة مناسبة فتبدو عدوانيته بصورة مبالغ فيها ، بينما فى بداية مرحلة المراهقة يتمكن الطفل من أن يتكيف مع هذا الضغط الصراعي فيستجيب له الاستجابة المناسبة .

وأما بالنسبة للعدوانية المخففة فان الامر يختلف ، فهى تبدو واضحة بين الشباب فى بداية مرحلة المراهقة ، وخاصة بين هؤلاء الذين نشئوا فى بيئة تتسامح بالنسبة للسلوك العدائي ، ولكنها شديدة العقاب ــ اذا عاقبت ــ بالنسبة للطفل الذى يرتكب سلوكا عدائيا .

وأخيرا نحب أن نعلق بأن العدوانية ليست سلوكا بسيطا ، ولكنها كل مركب يحتاج الى دراسات اعمق واوسع من تلك التى قام بها سيرز .

---

(1) Sears, R, and Others, **Patterns of child Rearing,** 1957.

(2) Sears, R, J. **Abn. Soc. Psychol.** 1961, 63, 466-495.

جـ ـ التقليد والمحاكاة :

نحن الآن نقترب من غرض هذه الدراسة ،وهو ربط السبب بالنتيجة ، أو بمعنى آخر ربط عمليــة التطبيع والتنشئة بسلــوك التحامل والتعصب،فقد سبق أن أشرنا بان الطاعة الاجتماعية والعدوانية سوف يهيئان الفرد لمثل هذا السلوك وخاصة اذا توافر لهما عنصر التقليد والمحاكاة كطرف ثالث يشجع الفرد على طاعة قيم مجتمعه فيتعصب له، كما يشجعه ايضا على عدوانيته تجاه مجتمعات أو جماعات اخرى فيتحامل عليها .

فالتقليد من العمليات النفسية الاجتماعية الهامة ، حتى انه فى وقت ما أجمع المتخصصون فى علم النفس على انه يمكن عن طريقها تفسير وتعليل معظم انــواع وانماط السلوك الاجتماعى للافراد بشرا كانوا أو غير ذلك ، وكانت الفكــرة وراء ذلك هى ان التقليد والمحاكاة جزء مــن الطبيعة البشرية والنفس الانسانية ، او بمعنى آخر هو ميل غريزى موروث عن الآباء والاجداد .

ولكن هذا الرأى أصبح مردودا عليه ، فهناك بعض الناس يتقنون التقليد والمحاكاة بدقــة ومهارة ، فى حين أن الكثيرين لا يمكنهم ذلك . كما أن الاطفال يقلدون احسن من الكبار .

كما أن هناك البعض يميل دائما أن يفعل عكس ما يفعله الآخرون .

لهذا نستطيع ان نقول ان الاساس الغريزى لعملية التقليد غير قائم : وهذا ما يمكن أن نستخلصه ايضا من الدراسة التي قام بها ميلر ودولارد(١) : فقد قامت هذه الدراسة على اساس أن التقليد يمكن تفسيره فى اطار عملية التعلم الاجتماعى ، فمن التجارب التى اجراها الباحثان على الفئران البيضاء ــ ثم الاطفال ــ يمكن ان نقول ان التقليد عادة يمكن اكتسابها وتعزيزها ، وخاصة اذا كوفىء الفأر او الطفل مكافأة مناسبة بعد تقليده للآخرين ، كما انه يمكن ابطالها ومحوها عند اجراء الردع او العقاب بعد عملية التقليد ، ولكن هناك نقطة تستحق التوضيح ، وهى ان هناك فرقا واضحا بين الفئران والاطفال : ففى الحالة الاولى يكون التقليد ارتباطا عصبيا اكثر منــه استبصارا وتعلما اجتماعيا ، فى حين يكون العكس فى حالة الاطفال ، لانه فى هذه الحالة تتم عمليــة تلقين وتفسير مصاحبة لعملية التقليد ، او بمعنى آخر يحدث تبرير لعملية التقليد فى حالة الانسان. وهذا حقيقة ما يحدث فى عملية التطبيع عندما ترمى الام الى تدريب ابنتها على تقليدها ، فهى ــ أى الام ــ تحرص على تبرير هدف التقليد والمحاكاة . وقد يكون ذلك السبب الرئيسى فى أن التقليد يتحول بعد ذلك الى عادة ثابتة راسخة .

وربما يكون مفيدا فى مجال الحديث عن التقليد كعملية نفسية اجتماعية أن نستعرض فى ايجاز مالها من صلة وعلاقة بعملية اخرى مشابهة من ناحية المظهر ، وهى عملية التقمص (أو التوحد) وهى عبارة عن تلك العملية التى عن طريقها يقوم الفرد بوصف نفسه ونــوع ســلوكه وشخصيته ، بناء على مفهومه عن صورة ذات فرد يحبه ويعجب بهــ وذلك كما يقترح سيموندر(٢) . ومن هذا التعريف يمكن أن نستنتج أن التقليد فى عملية التطبيع الاجتماعى قد يكون نتيجة عملية التقمص هذه ، ولكننا قد نرفض هذا التعريف من الاساس حيث يرى جيمس (٣) . ان كثيرا مــن

(1) Miller, N., and Dollard J. **Social Learning and Imitation** N. Haven, 1941.

(2) Tagiuri, R, and Petrullo, L., **Person Perception and Inter-personal** Behaviour, Stan. Uni. Press 1958.

(3) James, H.E.O., **Lectures in Social Psychology**, London Uni., 1961.

اليهود فى معسكرات الاعتقال النازية قد تقمصوا شخصيات حراسهم من الالمان ولم يكن بين هؤلاء وهؤلاء اى رابطة من الاعجاب والحب واذا كانت هناك رابطة فهي تلك التي تقوم على الخوف والرهبة وتوقع الاعدام بين لحظة واخرى . ولذلك فان جيمس يجرح رأى سيموندز بالنسبة الى التقمص ، فيرى ان الحب والاعجاب قد يساوى الخوف والرهبة فى هذه الناحية .

وللتلخيص فاننا نقول ان سلوك الفرد سواء أكان علميا موضوعيا ام متحاملا متحيزا متعصبا فانما يتحدد بثلاث متغيرات هى :

أ ـ طاعة الفرد واذعانه للقيم الاجتماعية التى تسود شبكة العلاقات فى الجماعة التى ينتمى اليها وبالتالي يتطبع فيها اجتماعيا وحضاريا .

ب ـ درجة العدوانية التى تختلط مع الدوافع الاجتماعية للفرد وتدفعه الى اتخاذ قراراته على نحو معين فى مواقف الحياة اليومية .

ج ـ درجة استجابته واجادته تقليد سلوك الآخرين من ابناء مجتمعه .

وهذه المتغيرات الثلاث هى بلا شك أهم نتاج عملية التطبيع الاجتماعى غير المقصودة والتى تتم فى الأسرة كنظام اجتماعى وفى المجتمع المحلى كتجمع يرتبط افراده بعلاقات من نوع خاص وثابت .

وهذه المتغيرات الثلاث ايضا هى التى تكاد تميز الاسرة والمجتمع المحلي عن غيرهما من الانظمة والتجمعات والمؤسسات الاجتماعية الاخرى .

د ـ التحامل والتعصب :

هذا النوع من السلوك الاجتماعى من اهم انماط السلوك التى تتكون عن طريق التنشئة غير المقصودة على الصورة التي اسلفناها فى السطور السابقة .

فالطاعة الاجتماعية او الاذعان الاجتماعى والعدوانية والتقليد والمحاكاة لها دور واضح وملموس فى تكوين طبيعة هذا النوع من السلوك .

وقبل ان نناقش طبيعة هذا السلوك ومقوماته ربما كان من الافضل ان نجيب على سؤال سوف يقفز بلا شك الى ذهن القارىء ، كما يلح دائما على الكثيرين ممن يقرأون شيئا عن التحامل والتعصب . وهذا السؤال هو « هل هذا النمط من السلوك غريزى موروث او مكتسب من ظروف البيئة الخارجية ؟ وبمعنى آخر هل يولد الطفل الابيض فى أمريكا او فى جنوب افريقيا وفى دمه كراهية الزنوج والتحامل عليهم ؟ ولنذهب ابعد من هذا ونقول هل يولد القط ولديه ما لديه من كراهية للفأر وميل غريزى لافتراسه ؟ ام ان الامر يختلف وتلعب ظروف وعناصر البيئة الخارجية الدور الرئيسى فى تكوين هذا النمط من السلوك المتحيز المتحامل :ـ

هناك تجربة طريفة توضح علاقة الفأر بالقط ، وهى تلك العلاقة الابدية الازلية ، والتى يضرب بها المثل ، فى العداوة والكراهية وليست فى التحامل والتحيز فقط .

هذه التجربة اجراها (كو) Kuo (١) حيث استخدم حوالي ستين قطة صغيرة حديثة الولادة فقسمها الى مجموعتين متساويتين من ناحية العدد . المجموعة الاولى اطعمت منذ البداية اللحم

(1) Kuo, Z.Y., "The Genesis of the cat's Response to the Rat', J. Comp. Psychol 1930, 11, 1-30.

واللبن والسمك المخلوط بالارز ، وربيت على هذا النوع من الطعام . والمجموعة الثانية (نباتية) أى أطعمت اللبن والخضروات منذ البداية ولم تتذوق اللحم على الاطلاق .

ثم عاد وقسم القطط جميعها الى ثلاثة أقسام ، ربى كل قسم منها تحت ظروف تختلف عن القسم الاخر . فالقسم الاول (ونصف العدد نباتى والنصف الاخر من أكلة اللحوم) عاش فى عزلة تامة عن القطط او الفئران اى ان كل قطة عاشت بمفردها فقط منعزلة بذلك عن اى نوع من الانشطة التي تؤثر على علاقتها بالفأر فضلا عن انها لم تر فأرا على الاطلاق .

والقسم الثانى (مثل القسم الاول ايضا من حيث الطعام) عاشت كل قطة صغيرة مع أمها فترة كافية لترى الام وهى تقتل الفئران وتلتهمهم .

والقسم الثالث ــ تربى بعد ولادته بحوالي اسبوع مع الفئران فى قفص واحد دون أن يرى قططا اخرى .

ثم قام (كو) بعد فترة من الزمن باختبار العلاقة بين القطة والفأر فوجد أنها يمكن تلخيصها فى الجدول التالى : ــ

ظروف تربية القطة	عدد القطط فى كل مجموعة	عدد القطط التى قتلت الفئران	النسبة المئوية
١ ــ انعزالية كاملة	٢٠	٩	٪٤٥
٢ ــ رأت أمها وهى تفترس الفئران	٢١	١٨	٪٨٦
٣ ــ عاشت معا مع الفئران	١٨	٣	٪١٧

ربما أمكن أن نستنتج من هذا الجدول (١) أن ظروف التنشئة والتطبيع تلعب الدور الاساسى فى تكوين الاحساس بالكراهية والمقت ، وليس كما يمكن أن يتصور البعض انها غريزة طبيعية .

وبجانب هذا هناك القصة المشهورة ــ وهى من فولكور علم النفس الاجتماعى ــ قصة توم وأمه وصاحبه .. فقد عاد توم متأخرا ذات يوم فسألته أمه : أين كنت يا توم ؟ فقال : كنت العب مع جو الذى يسكن فى الشارع المجاور . فعادت الام لتقول : ابن من جو هذا يا توم ؟ .. فرد توم : انه ابن سائق الشاحنة التى تقف دائما بالقرب من ناصية الطريق ، وأخيرا سألته الام .. هل هو ملون (أى زنجى) ؟ .. فتردد توم فترة ثم أجاب : اننى لم انتبه جيدا الى هذا يا أماه ولكننى غدا عندما التقى به سوف أرى ذلك .

ومهما كان مقدار الصحة فى هذه القصة فانها تشير الى ان اتجاه التحامل عند هذا الطفل ليس موروثا ، وليس مختلطا بدمه ، ولكنه امر لم يكن لينتبه اليه هذا الطفل توم لو لم تشر اليه أمه وتؤكده .

---

(١) يتضح من الجدول انه فى حالة التربية الانعزالية لم يكن الاتجاه واضحا حيث تساوت النسبة تقريبا بين القطط القاتلة للفئران وغير القاتلة . بينما نجد فى حالة« التطبيع على القتل »(٢) تزيد نسبة القطط القاتلة بوضوح ظاهر والعكس صحيح فى حالة « التطبيع على المعاشر والتآلف » .

فالانسان او الحيوان لم يخلق متعصبا ، ولم يخلق متحاملا ، ولكنه كون هذا السلوك وهذه الخصائص اكتسابا من البيئة التى قامت على تنشئته وتطبيعه اجتماعيا .

ولكن ما هو التحامل والتعصب ؟ وما هي طبيعة واصل هذا النوع من السلوك الاجتماعى ؟ .. يقول باكمان(١) ان نوعية العلاقات السائدة بين جماعتين تخلق نوعا من الاتجاهات النفسية تكون مسئولة عن احداث تحامل وتعصب احدى هاتين الجماعتين ضد الاخرى . فالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والحضارية التي نشأت بين البيض والزنوج فى الولايات المتحدة أو بين الألمان واليهود فى أوروبا هي التي أوجدت الاتجاهات النفسية عند البيض وعند الالمان من جهة وعند اليهود والزنوج من جهة أخرى .. وكانت هذه الاتجاهات هي المسئولة الاولى والاخيرة عن تكوين سلوك التحامل والتعصب عند كلا الجانبين ، وبمعنى آخر فان تركيب العلاقة ايا كان نوعها وعناصرها يولد مجموعة شبه ثابتة من الاحكام والقيم والاتجاهات التي تنشأ عن خبرة التعامل والاحتكاك ، وهذه المجموعة الشبه الثابتة تكون مسئولة عن تلوين حكم احدى الجماعتين على الاخرى .

فالرجل الابيض فى أمريكا أو فى جنوب افريقيا له علاقة من نوع خاص بالرجل الاسود ، هى علاقة صاحب السلطة والسيطرة بالخاضع المستسلم الذى لا حول له ولا قوة ، وبطبيعة الحال فان دور الرجل الابيض هو أن يأمر ودور الرجل الاسود ان ينفذ ، وبالتالي سوف تكون الفرصة سانحة امام الامر الناهى ان يصف العبد المنفذ بالكسل وعدم القدرة على تحمل المسئولية والغباء ونقص القدرات الابتكارية ، كما انه سوف تكون الفرصة ايضا سانحة امام العبيد لان يصفوا السادة بالعجرفة والفطرسة والقسوة ونقص الاخلاقيات والقيم وعدم التسامح وغلظة القلب .

ويتم توارث هذه الصفات فى كل من الناحيتين عند السادة وعند العبيد . وذلك عن طريق ما سبق وصفه وتسميته بعملية التطبيع الاجتماعى ، حتى تتبلور هذه الصفات والنعوت وتكوّن اتجاها حادا نسميه هنا بالاتجاه العنصرى هو خلفية سلوك التحامل والتعصب .

وصورة اخرى تؤكد ما ذهبنا اليه فى تأصيل التحامل والتعصب وارجاعه الى نوعية العلاقات القائمة بين جماعتين هى صورة من التاريخ ، حيث نرى كيف بدأ التحامل على اليهود أو بمعنى أصح كيف تكونت الاتجاهات العنصرية عند بعض الشعوب تجاه الجاليات اليهودية التي رفضت ان تمتص داخل النسيج العام للمجتمعات التي تعيش فيها وأصرت على كونها الجالية المختارة المتميزة ، فكما يقول سيمون وينجر(٢) : لقد كان اليهود أغنياء بسيطرون على المقدرات الاقتصادية لبعض المجتمعات وكانت الوظيفة الرئيسية لليهودى فى اى مجتمع هى وظيفة المرابى الذى يقرض ماله بأضعاف مضاعفة من الربا ، ففى القرن العاشر والحادى عشر تكونت المجتمعات المدنية ـ بعد الاقطاع والعبودية ـ وعليه فأصبحت الحالة ملحة فى طلب رأس المال سواء للتجارة او الانشاء والتعمير . وهنا نشط اليهود فى عمليات الربا والاقراض ، وخاصة عندما امرت الكنيسة . وهى السلطة القوية آنذاك ـ رعاياها من المسيحيين بعدم اقراض اموالهم بالربا ، ولكن لا مانع من ان يقترضوا بالربا من اليهود ، وهنا امكن لليهود ان يتحكموا فى المجتمع الاوروبي اقتصاديا ، سواء بمنع الاقراض او برفع سعر الفائدة .

(1) Back man, C., **Origins of Prejudice and Discrimination** 1964.

(2) Simpson, G., and Yinger J., **Racial and cultural Minorities**, N.Y. Harper, 1958.

وهكذا تكونت للهيود صفات اصحاب راس المال المستغلين النهازين للفرص . وتأصلت هذه الصفات حتى اصبحت « اتجاهات عنصرية » عند طوائف عديدة من بنى الانسان ضد اليهود ، جعلتهم يتحاملون عليهم ويتعصبون ضدهم . وفى الناحية الاخرى تكونت لدى اليهود اتجاهات عنصرية مضادة تحمل فى ثناياها النعوت المعاكسة للطوائف والشعوب الاخرى من غير اليهود مثل السذاجة والغباء والبعد عن الواقعية وهكذا(١) .

وليس من المستبعد أن تكون الاساليب اليهودية هذه قديمة قدم هذا الشعب ، وليست وليدة ظروف القرن العاشر والحادى عشر كما يقول (سيمبسون وينجر) بل ربما عادت الى ما قبل ذلك بآلاف السنين ، حيث ان التاريخ يحدثنا دائما عن مثل هذه الازمات التى احدثها اليهود فى مجتمعات شتى ، وعن ظروف التحامل والاضطهاد التى تعرضوا لها فى كل مكان على الكرة الارضية الا فى مكان واحد فقط عاشوا فيه ولم يعانوا من قلق او اضطهاد ــ بل قاموا هم فيه بدور المضطهد الظالم ــ وهذا المكان هو رقعة الدول العربية(٢) .

وصورة أخيرة تؤكد ارجاع سلوك التحامل والتعصب فى اصله الى نوع العلاقات السائدة بين جماعتين تتحامل كل منهما على الاخرى وتتعصب ضدها ، وهى صورة من التاريخ الحديث . فقد نشر سينها وأوباد هيايا ١٩٦٠(٣) دراسة حول الاتجاهات العنصرية للشباب الهندى نحو الصين قبل وفى اثناء النزاع الهندى الصينى المسلح حول الحدود المشتركة بينهما ، ومن نتائج هذه الدراسة ان اتجاهات الشباب الهندى نحو اهل الصين فى فبراير ١٩٥٩ اى قبل النزاع المسلح كانت توضح ان اهل الصين مسالمون وتقدميون ، وامناء ووطنيون وشجعان ومتحضرون ونشطاء .

بينما كانت اتجاهات نفس هؤلاء الشباب نحو اهل الصين فى ديسمبر من نفس السنة ، اى خلال هذا التوتر ، كانت توضح ان اهل الصين عدوانيون وغشاشون وانانيون ومصاصو دماء وقساة وأغبياء .

واضح مما سبق ان اصل التحامل يرجع الى نوعية العلاقة القائمة بين الفئتين المتحاملتين كل منهما على الاخرى والمتعصبتين كل منها ضد الثانية .

ومن هنا نريد ان نخلص الى تعريف وتحديد لمعنى التحامل ، حتى يمكن ان نسترسل فى المناقشة التحليلية لمحتويات هذا النوع من السلوك .

فالتحامل والتعصب نتاج اتجاه عنصرى غالبا ما يكون سالبا (او مضادا) وينحو بالفرد الى ان يتخذ قراراته مصحوبة بشحنة انفعالية غير عادية اى أعلى واكثر من ذلك الانفعال الذى يصاحب الاتجاه النفسى العادى . والاتجاه العنصرى هو ما يتكون نتيجة خبرة العنصر الذى قد يكون ــ اى هذا العنصر ــ الدين والعقيدة أو المميزات المورفولوجية (مثل اللون) التى ترجع الى

---

(١) يمكن الرجوع فى هذا الى بروتوكولات حكماء صهيون .

(٢) فارس جلوب « اسرائيل خلقت لتبقى ؟؟؟ » اتحاد طلبة جامعة لندن ١٩٦٢ (مناظرة عامة)

(3) Sinha, A, and Upadhya ya, O., "Stereotypes of Male and Female Students", **J. Soc. Psychol** 1960.

الاصل او القومية او اللغة والتقاليد الحضارية . وبناء على ذلك يمكن ان نحلل محتويات اتجاهات التحامل والتعصب الى ثلاثة مكونات رئيسية هى :

أ ــ **المكونات المعرفية** ، وهي عبارة عن المدركات ، اى ما يدركه الانسان حسيا أو معنويا وهذا يترتب على حصيلة خبرته السابقة . ثم **المعتقدات** ، اى مجموعة مفاهيمه المتبلورة والتي ثبتت بصورة او بأخرى فى المحتوى النفسى والعقلى للفرد . ثم **التوقعات** ، اى ما يمكن للفرد أن يتنبأ به بالنسبة للاخرين او يتوقع حدوثه منهم . هذه المدركات والمعتقدات والتوقعات هى الاساس المعرفى للاتجاه العنصرى المتكون عند احدى الجماعات ضد جماعة اخرى .

ولنا ان نتصور فى هذه الناحية نوع التفكير (العنصرى) الذى يبنى على هذه الابعاد الثلاثة : فمن البداية الاولى نجد ان هذا التفكير من النوع النمطى او القالبى(١) (Stereotype.......) الذى قد يتضمن بعض الاوصاف والمميزات الخاصة بالجماعة المتحامل عليها ، فمثلا قد تسود فكرة تتصل بالصفات الظاهرة فقط مثل « جميع اليهود لهم انوف طويلة » او « جميع الزنوج قبيحو الخلقة » . او قد تتصل الفكرة بالنواحي الشخصية والعقلية مثل « الزنوج أغبياء » « اليهود عباقرة » « الالمان علماء موهوبون » « والايطاليون انفعاليون » « والأتراك أقذار » .. وهكذا ..

وقد يتعدى هذا التفكير النمطى مستوى الاوصاف والمميزات الى مستوى العقيدة والفكرة التى تعتنقها الجماعة المتحامل عليها ، والمتعصب ضدها(٢) فقد يكون المكون المعرفي للتحامل فكرة سائدة مثل « العقيدة اليهودية تستحل دم الاخرين من غير اليهود » أو أن « الكاثوليك يخلصون للكنيسة أولا ثم للدولة ثانيا » أو أن « الاسلام انتشر بحد السيف » وهكذا ..

ولهذا السبب فاننا نجد أن معظم البحوث والدراسات التى دارت حول المكونات المعرفية للتحامل والتعصب قد تركزت بصورة او بأخرى على ما يمكن تسميته بالمعتقدات العنصرية التى هى فى حقيقة الامر مجموعة المفاهيم النمطية والافكار القالبية التى تعتنقها جماعة ما ضد جماعة اخرى ، ومن الدراسات الرائدة فى هذه الناحية التى قام بها كاتس وبرالى(٣) على مائة من طلبة جامعة برنستون حيث طلب الباحثان من هذه المجموعة من الطلبة ان يختاروا الصفات والمميزات التى تناسب كل مجموعة من المجموعات البشرية التالية : الامريكيين ــ الصينيين ــ الانجليز ــ الالمان ــ الايرلنديين ــ الايطاليين ــ اليابانيين ــ اليهود ــ الزنوج ــ الاتراك .

ومما يلفت النظر فى هذه الدراسة الاتفاق شبه الكامل بين اراء المائة طالب بالنسبة لاوصاف هذه المجموعات البشرية العشرة رغم انهم ــ اى الطلبة ــ لم تسبق لهم خبرة الاحتكاك المباشر بمعظم هذه الجماعات .

---

(١) التفكير النمطى أو القالبي هو ذلك النوع من التفكير الذى ينقله الفرد عن زعيم أو قائد أو عضو آخر فى جماعته يمثل سلطة من نوع ما دون التعمق والتمعن فى أصول ومقومات هذه الطريقة فى التفكير

(2) Chein, I., "Some considerations in combating Intergroup Prejudice," **J. educ. Social,** 1946,. 19.

(3) Katz, D., and Braly, K., " Racial Stereotypes ", **J. abn. Soc. Psychol.,** 1933, 28.

وقد كانت نتائج هذه الدراسة كما يلى : ـ(١)

الألمان	:	ذوو عقلية علمية ـ مجدون ـ غير عاطفيين
اليهود	:	متميزون ـ مرتزقة ـ مجدون
الزنوج	:	خرافيون ـ كسالى ـ يميلون الى المرح
الايطاليون	:	فنانون ـ مندفعون ـ ذوو عاطفة
الانجليز	:	ذوو روح رياضية ـ أذكياء ـ تقليديون
الأمريكان	:	مجدون ـ أذكياء ـ ماديون
الايرلنديون	:	مشاكسون ـ سريعو الانفعال ـ حاضرو البديهة
الصينيون	:	خرافيون ـ ماكرون ـ محافظون
اليابانيون	:	أذكياء ـ مجدون ـ تقدميون
الأتراك	:	قساة ـ متدينون جدا ـ لا يوثق بهم .

وواضح من هذه النتائج وخاصة من اتفاق آراء مائة طالب حول هذه الصفات بصورة تكاد تكون شبه كاملة رغم عدم احتكاكهم الفعلي بمعظم هذه الجماعات ـ واضح من ذلك ان الفكرة النمطية المنقولة هى اساس المكون المعرفى لاتجاه هؤلاء الطلاب ضد أو مع هذه الجماعات . وبطبيعة الحال فان هذه الاتجاهات هى خلفية التحامل والتعصب .

ومن التجارب الطريفة الاخرى فى هذا الميدان تلك التى نشرها داديشا(٢) فى ١٩٤٢ وفيها يوضح كيف يتكون سلوك التحامل تدريجيا حيث درس اتجاه طلاب الجامعة فى بعض المدن الامريكية نحو الالمان فى ١٩٣٦ ، ثم فى ابريل ١٩٤٠ ، ثم فى سبتمبر ١٩٤٠ ، حيث اوضحت هذه الدراسة تطور الفكرة النمطية من القالب الموجب الى القالب السالب متأثرة فى ذلك بظروف الحرب العالمية الثانية .

وايضا نذكر تجربة سيجو(٣) التى بدأتها فى ١٩٤١ ، وانتهت بها فى ١٩٤٥ ، وذلك على خمس مجموعات متتالية من طالبات احدى الجامعات الامريكية ، وقد قامت الباحثة بقياس الفكر النمطى عند كل مجموعة تجاه الزنوج واليابانيين والامريكان والالمان .. وقد وجدت الباحثة أن نمطية التفكير عند هؤلاء الطالبات تغيرت بصورة واضحة وخاصة بالنسبة لليابانيين قبل وبعد كارثة بيرل هاربر الشهيرة .

ب ـ المكونات الانفعالية والعاطفية :

اذا كنا قد تعرضنا فيما سبق للمكونات المعرفية للتحامل على انها المدركات والمعتقدات والتوقعات فاننا نرى أن المعرفة والمعتقد فى خلفية التحامل والتعصب ليست اهم على الاطلاق من الانفعال والعاطفة ، لان هذه الاخيرة هى الشحنة التى تصحب رد فعل الفرد المتحامل المتعصب ،

---

(١) أعاد هذه الدراسة جيلبرت فى سنة ١٩٥١ م (أى بعد ١٨ سنة) على طلاب نفس الجامعة (برنستون) ومن الطريف انه وجد أن الفكرة النمطية لم تتغير على الاطلاق بالنسبة لهذه المجموعات الا فى حالة الالمان واليابانيين

(2) Dudycha, G., „ The Attitudes of college students — **J. Soc. Psychol** 1942, 15.

(3) Seago, Dî, „ Stereotypes before Pearl Harbor and after **J. Psychol** 23, 1947.

وهي ايضا ذلك اللون الذى بناء على درجة كثافته وشدته نسمى هـذا السلوك او ذاك تعصبا او غير تعصب . ولذلك فان معظم الدراسات والبحـوث التى اجريت حـول المكونات العاطفيـة والانفعالية كانت تهتم اكثر ما تهتم بعمق وكمية الانفعال الذى يصاحب اتجاه الفرد نحو موضوع أو شيء معين . فعلى سبيل المثال يروى دويتش وكولينز(١) ما كتبته سيدة بيضاء سكنت فى حى مختلط من البيض والزنوج :

« انهم دائما (تقصد الزنوج) سكارى معربدون ويتبعون النساء ليلا . »

« بعضهم تبعنى ذات ليلة عندما كنت فى طريقى الى العودة . »

« اننى لن أخـرج اطلاقا .. بعد غروب الشمس .. »

فالتحليل المبدئي لهذه العبارات يوضح ان العاطفة والانفعال فيها هو الاحساس بالخوف والكراهية . وهذا أمر متوقع ، لانه ربما كان تحامل الرجل الابيض على الزنوج حالة كونـه لم يختلط بهم يختلف تماما من ناحية المحتوى العاطفى والانفعالى بالذات عن تحامله عليهم عندما يمارس بالفعل خبرة الاحتكاك المباشر بهم . فقد كان الرأى السائد بين المشتغلين بالعلوم الانسانية وخاصة علم النفس الاجتماعى أن من الاساليب التى يمكن ان نستخدمها لتهذيب سلوك التحامل والتعصب هو ان نتيح الفرصة امام المجموعتين المتحاملتين كل منهما على الاخرى للتفاعل الحر المباشر حيث يؤدى ذلك الى ازالةاسباب التعصب . ولكن هناك احتمال قائم بل وايدته كثير مـن الدراسات التى نشرت اخيرا لمجموعة من الدارسين فى هذا الحقل(٢) وهو انه فى حالة اختلاط هذه المجموعات العنصرية قد تنشأ اتجاهات التحامل والتعصب ان لم تكن موجودة اصلا ، وفى حالة سابق وجودها فانها ربمـا تزيد وتتجسد وخاصة فى العاطفة والانفعال حيث ان هذه الناحية هى حصيلة ونتاج الافراد عند تكوين الخبرات العاطفيـة والانفعاليـة مثل الخـوف والكراهية والاحتقار والحب والتقدير والاحترام وما الى ذلك من خبرات انفعالية تمثل المحتوى العاطفى فى سلوك التحامل والتعصب .

ج ـ المكونات النزوعية :

بعد المعرفة والعاطفة يأتي دور النزوع والسلوك الفعلى للتعبير عن هذه العاطفة وهـذه المعرفة ، فعندما يكون لدى الفرد رصيد من المعرفة (العنصرية) وتتوفر عنده الشحنة الانفعالية العالية فلا يبقى سوى النزوع العملى ممثلا فى الكيفية والطريقة التى يجب أن يعامل بها اعضاء الجماعة التى يتحامل عليها ويتعصب ضدها ، ومن هنا تبارى الكثير من العلماء والدارسين فى تقدير وقياس هذه المكونات النزوعية فى اتجاهات التحامل والتعصب . وكان اهم ما نشر فى هذا الميدان دراسة بوجاردس (٣) حيث تتلخص فى ان يسأل الفرد عما يفعله بأعضاء الجماعة الاخرى على النحو التالى : ـ

١ ـ الزواج المتبادل بين الجماعتين (جماعة الفرد والجماعة الاخرى) .

٢ ـ اتخاذهم اصدقاء مقربين

(1) Deutsch, M , and Collins, M , **Interracial Housing** ...., uni. Minnesota Press, 1951.

(2) James, H.E.O. and others, a series of Unpub. theses, London Uni. 1959-1964.

(3) Bogardus, E.S., " Measuring Social Distance ", **J. app. Social,** 1925 b, 9.

٣ — السكنى بجوارهم فى نفس الشارع
٤ — الاشتراك معا فى نفس العمل والوظيفة
٥ — منحهم حق المواطنة فى نفس البلد (امريكا) .
٦ — منحهم فرصة الزيارة فقط للبلاد
٧ — يمنعون من دخول البلاد .

وعندما طبق بوجاردس (١) هذا النوع من المقاييس على ١٧٢٥ من المواطنين الامريكيين الذين ولدوا فعلا فى الولايات المتحدة . وجد النتائج التاليــة وذلك بالنسبة الى عــدد مــن الجماعات العنصرية :

	الانجليز	الألمان	اليهود	الزنوج
١ — الزواج	٩٤٪	٥٤٪	٨ ٪	١ ٪
٢ — الصداقة	٩٧٪	٦٧٪	٢٢٪	٩ ٪
٣ — السكنى	٩٧٪	٧٩٪	٢٦٪	١٢٪
٤ — الاشتراك فى العمل	٩٥٪	٨٣٪	٤٠٪	٣٩٪
٥ — حق المواطنة	٩٦٪	٨٧٪	٥٤٪	٥٧٪

ولتوضيح هذه النتائج يمكن أن نقول أن ٩٤٪ من أفراد العينة وافقــوا على الزواج المتبادل بينهم وبين الانجليز ، ٩٧٪ وافقوا على صداقتهم ، ٩٧٪ رحبوا بالسكن فى جوارهم ، ٩٥٪ وافقوا على الاشتراك معهم فى العمل ، كما أن ٩٦٪ وافقوا على منحهم حق المواطنة . وعلى هذا المنوال يمكن توضيح بقية النتائج فى حالة الالمان واليهود والزنوج .

ومما يجدر ذكره ان بوجاردس نفسه أعاد تجربته هذه مرة أخــرى بعد عشرين سنـــة كاملة (٢) حيث طبق مقياسه السابق على ١٩٥٠ فردا من المواطنين الامريكيين الذين ولدوا فى الولايات المتحدة الامريكية ، ومن الطريف انه لم يجد تغيرا يذكر فى النتائج التي حصل عليها سابقا .

وبعد أن استعرضنا المكونات الثلاثة الاساسية لاتجاهات التحامل والتعصب وخاصة الاخير منها — اى المكون النزوعى — يجب أن يقفز امامنا السؤال التالى :

« هل ما يقدمه الفرد كتابة كنوع من الاستجابة لمقياس بوجاردس على سبيل المثال هو ما يقوم بأدائه عمليا اذا مارس الموقف فعلا ؟ .. او بمعنى آخر هل كل هؤلاء الذين وافقوا كتابة على التزواج من الزنوج يقدمون فعلا على هذه الخطوة ؟ ..

هناك كثير من التجارب الطريفة تجيب على هذا السؤال ومن اقدمها واسبقها الدراسة التي قام بها لابير فى سنة ١٩٣٤ (٣) حيث صحب رجلا وزوجته من الصين فى رحلة قطع فيها الولايات المتحدة

(1) Bogardus, E.S., **Immigratiou and Race Attitudes**, Boston : Heath, 1928.

(2) Bogardus, E.S., “ changes in Racial Distances,” **Int. J. opin.**, 1947.

(3) La Piere, R., “ Attitudes vs. Actions ”, **Soc. Forces**, 1934, 13.

وتوقف الزوجان الصينيان فى هذه الرحلة عند ٦٦ فندقا و ١٨٤ مطعما ولكنهما لم يعاملا كملونين (اى لم يقبلا بالفندق أو المطعم) الا مرة واحدة فقط .

وبعد نهاية الرحلة ارسل لابير عن طريق البريد استفتاء خاصا لاصحاب هذه الفنادق والمطاعم المائتين والخمسين يسألهم فيه عما اذا كان يمكنهم قبول الصينيين للاقامة او تناول الطعام عندهم .

وقد قام بالرد على هذا الاستفتاء ١٢٨ فندقا ومطعما . رفض ٩٣٪ منها قبول الصينيين للنوم او لتناول الطعام .

وتجربة أخرى قام بها كتنر وويلكنز (١) فى سنة ١٩٥٢ فقد قامت سيدتان امريكيتان (من البيض) وسيدة امريكية زنجية بزيارة ١١ مطعما باحدى المناطق الشمالية الشرقية بأمريكا . وفى كل مرة كان يحسن استقبال السيدات الثلاثة ويقدم لهن الطعام دون ادنى تأخير . وبعد اسبوعين من زيارة كل مطعم كان يقوم الباحثان بارسال خطاب الى صاحب المطعم يطلبون فيه حجز المطعم لحفل او مناسبة اجتماعية ، وكانا يوضحان فى الخطاب كذلك ان الحفل خليط من البيض والزنوج . ولكن لم يتلق الباحثان اى رد حتى بعد مضى سبعة عشر يوما من ارسال الخطابات ؛ وبناء على ذلك اتصل الباحثان تليفونيا بأصحاب هذه المطاعم ، حيث تلقوا رفضها جميعا ما عدا قلة وافقت على استقبال الحفل بصورة مبدئية وبتحفظات خاصة .

واذا كان لنا ان نعلق على هاتين الدراستين فلا بد ان نقول انهما تؤيدان الى ما نذهب اليه ضمنا وهو وجود فرق واضح بين التحامل فى صورته اللفظية وبينه فى صورته العملية او الادائية .

ولكن الذى يلفت النظر بصورة حقيقية هو انه من المعتاد أن يكتب الانسان الاستجابة الحسنة والمقبولة اجتماعيا أى التى ترضى عنها معايير الجماعة ولكنه قد يسلك سلوكا يختلف عن ما قدمه كتابة . وفى مثالنا هذا نجد ما يؤكد ذلك . فنجد أن أصحاب المطاعم والفنادق يقبلون الملونين فى حالة وجودهم وجها لوجه ولكنهم يرفضونهم فى حالة أستجابتهم لعبارات الاستفتاء اللفظية .

وبالتالى فانه أمامنا احتمال من اثنين : فاما ان يكون التفاعل الحر المباشر (اى وجها لوجه) بين الملونين واصحاب الفنادق يغير من حدة تحاملهم وتعصبهم فيسمحون لهم باستخدام فنادقهم أو مطاعمهم . وفى هذا يمكن ان نسأل ماذا يحدث عند ما يلتقى الجنديان وجها لوجه فى ميدان القتال دون سابق معرفة ودون ما ثأر او جريرة ومطلوب أن يقتل احدهما الآخر ؟ هل نظرة كل منهما فى وجه الاخر تغير من سلوكه التحاملى التعصبى الى سلوك من نوع اخر . . . ام ماذا ؟ .

والاحتمال الثانى هو ان يكون الفرد الامريكى بخبرته وانفعاله وعاطفته لا مانع عنده من ان يشارك الزنجى حياته فى شتى صورها ولكن المعايير والقيم التي انشأها مجتمع البيض اصبح عبدا لها بحيث لا يمكن للامريكى الابيض ان يخرج عن سمت هذه القيم فيرميه المجتمع بالشذوذ وعدم السواء . وبالتالي فان الاستجابة اللفظية للفرد الامريكى تختلف بوضوح عن استجابته العملية أو الادائية . وهنا لا نتردد اذا صح هذا الاحتمال فى ادانة المجتمع الامريكي بقيمه التي فرضت على اعضائه سلوكا لفظيا يختلف عن سلوكهم الادائى بالنسبة الى جماعة الزنوج .

(1) Kutner, B., and others, "Verbal attitudes and Overt Behaviour, **J. Abn. Soc. Psychol.**, 1952, 47.

وقد يطول الحوار فى هذا فنقول ان البيض أنفسهم هم الذين أنشأوا هذه القيم ثم اعتنقوها وعملوا بها ، ولكن ليس كل البيض بل هم الآباء والاجداد الذين ورثوا هذه القيم لأبنائهم والزموهم أن يلتزموا بها . وبقى أن نسأل أنفسنا : كم من الصحة والصدق فى هذا الحوار .... ؟

ولنناقش الآن بعض ما كتبه بيتجرو (١) فى كتابه عن شخصية الزنجي الامريكي . فقد تجيب هذه المناقشة عن كثير من الاسئلة التي تقفز أمامنا بين الحين والحين يقول الكاتب ان الدور الاجتماعي للفرد الزنجي يبدأ بكونه حائزا على ذلك اللون الأسود الذى يميزه عن بقية الافراد الآخرين فى نفس المجتمع . ويعلق (بالدوين) على ذلك بقوله ان ذلك اللون هو جزء من الثمن الذى يدفعه ذلك الرجل الملون ضمانا لبقائه فى المجتمع الامريكي . لأن ذلك اللون أعطاه مكانة اجتماعية معينة لو أنه أراد التخلص منها لوجد نفسه دون مأوى فى لحظات .

ونحن – من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي – لا نتردد فى أن نقول ان مثل هذا الدور الاجتماعي يؤدى بالرجل الملون الى حالة من الانفصام الاجتماعي والنفسي حيث يشعر بالعزلة والانفصال عن مجتمعه ثم بالعزلة والانفصال عن ذاته ونفسه . ونقول كذلك ان حواجز اللون والعنصر هي المسئولة الاولى والاخيرة عن ذلك . فالرجل الابيض والرجل الاسود يمكن أن يفهم كل منهما الآخر ويتعايشا معا دون تحامل أو تعصب فى حالة خروجهم من حواجز أو قوالب اللون والعنصر، لأنه فى وجود هذه الحواجز لا يمكن لاى منهما أن يدرك المعانى الانسانية والمشاعر البشرية الموجودة فيما وراء هذه الغشاوات العنصرية . ولا نريد أن نكرر ما دأبنا على توضيحه من خلال سطور وفقرات هذه الدراسة ، وهو أن عملية التطبيع الاجتماعي بجميع مقوماتها وعناصرها ومؤسساتها هي صاحبة المسئولية فى خلق وتكوين وانشاء هذه الحواجز والقوالب . فمن طريق عملية التطبيع اكتسب الطفل الامريكي الابيض اتجاها من نوع خاص ، ومن درجة خاصة نحو الطفل الامريكي الاسود . بدات عملية التطبيع بقصة السادة والعبيد وأفريقيا السوداء وجلد الزنوج وصبرهم وقدرتهم على العمل الشاق ، ثم ذكاء الرجل الابيض وقدرته على أحداث المعجزات بحسن تفكيره وتدبيره .

ولا أريد أن أقول ان هذه الاشياء قد تضمنتها بالضرورة قصص الام لأطفالها فى أمريكا أو فى جنوب أفريقيا ، لأنه ينقصنى الدليل والبرهان على هذا القول والزعم .

ولكن لننظر الى وسائل الاعلام فى أمريكا أو فى جنوب أفريقيا كما يقول لوجان (٢) فاننا سوف نجد أن الموديلات أو عارضات الازياء أو الرجال فى الاعلانات التجارية من البيض – أى صورة الرجل الابيض – كما أن أبطال القصص التى تتداولها الايدى من الرجال البيض ، بينما نجد أن دور الرجل الملون سواء فى أفلام السينما أو القصص هو دور الرجل الغبي أو الساذج – على أحسن الفروض – أو الذى يقوم بعمل من الاعمال البسيطة التى لا تحتاج الى مهارة ذهنية مثل أعمال التنظيف أو الخدمة العامة فى الفنادق والمطاعم ، أو اذا أريد بالملون خيرا ظهر فى هذه القصص فى أدوار التسلية والفكاهة .

ووسائل الاعلام هذه تخاطب النوعين الابيض والاسود ، فيتكون بناء على ذلك احساس السمو والعظمة عند الطفل الابيض ، كما يتكون احساس النقص والانسحاب عند الطفل الاسود، واذا أمكن للطفل الابيض أن يعيش فى سلام مع نفسه عندما يشعر أنه أعلى وأعظم من الطفل

(1) Pettigrew, T., **A profile of the Negro American,** 1964, Van Nostrand.

(2) Logan, R., **The Negro in American Life and Thought.,** Nadir, N.Y. 1954.

الاسود ، وعند ما يعامله المجتمع معاملة تقوم علىهذا الاساس ، فان الطفل الملون لا يستطيع ذلك أى لا يمكنه أن يعيش فى سلام مع نفسه ، لأنه ــ وان أحس بالنقص والقلة بالنسبة للطفل الابيض ــ الا أنه غير مقتنع بذلك .

ولهذا فان الطفل الملون محق فى أن يسأل نفسه دائما ... من انا ؟ ... ومن أكون . ؟ ولماذا أكون هكذا .. ؟ وهذه أسئلة لها خطرها بالنسبة لطفل أو مراهق يحاول أن يؤكد وجوده وشخصيته . وتتجلى أخطر هذه الازمات عندما يبلغ الطفل الملون سن المدرسة ويجد الابوان كثيرا من الحرج والقلق فى اخبار طفلهما ما معنىأنه ملون ، وأن لونه القاتم سوف يجعله مختلفا عن بقية أقرانه وأترابه من البيض . وقد سأل أحد الآباء : أيهما أفضل ؟ هل نخبر طفلنا بالحقيقة أو نحجبها عنه أطول مدة ممكنة ، ونتركه ليتلمسالحقيقة بمفرده عن طريق ما يقابله فى مجتمع البيض من صدمات وازمات . وقد أجرى العديد من الدراسات حول اجابة هذا السؤال الذى يؤرق الآباء والامهات فى مجتمعات الولايات المتحدة الامريكية وجنوب أفريقيا ، وهى المجتمعات العنصرية التى تزاول التمييز فى شيء من الرسمية والوضوح .

فتقول جودمان (١) ان الحساسية العنصرية تبدأ عند الاطفال عند نهاية السنة الثالثة ثم تزداد بشدة ووضوح . وقد وجدت الباحثة أنأهم ما يستلفت النظر أن الاطفال الملونين ــ فى مدارس الحضانة ــ يفضلون أن يكون لونهم أبيض . كما انهم يفضلون اللعب (بالعرائس) البيضاء، ويتخذون أصدقاءهم من الاطفال البيض. كما انهم لا يشعرون بالحواجز العنصرية بنفس السرعة التى يشعر بها الاطفال البيض . وغالبا ما يتقمصون شخصيات أبطال من غير الملونين.

وتقول الباحثة ان هذه دلائل « كراهية الذات » وهي تخف تدريجيا كلما نما الطفل واقترب من السن التى يدرك فيها انه ملون ، وعليه أن يقوم بهذا الدور الاجتماعي . وان كانت هناك ــ حتى عند البالغين والراشدين من الملونين ــ بعض المخلفات والبقايا من هذه الاحساسات والمشاعر ــ (الاحساس بكراهية الذات) .

وكان أيضا من نتائج هذه الدراسة ودراسات أخرى أن تعاليم الآباء لأطفالهم قبل ذهابهم الى المدرسة لا تغنى شيئا ولا تحل محل الخبرات الحادة التى تتكون لدى الاطفال من أزمات التفاعل بينهم وبين البيض .

هذا بالنسبة للاطفال ــ أما بالنسبة للمراهقين من الملونين فتأتى مشكلة الجنس فى المكان الاول ، وتصبح حادة وملحة ، وخاصة فى المجتمعات المختلطة بين البيض والزنوج ، ففى بعض المناطق المتسامحة مثل الشمال فى الولايات المتحدة قد يكون للطفل الملون عدد من الاصدقاء البيض يدعى الى منازلهم وحفلاتهم ، ولكنه بمجرد أنيبلغ بداية مرحلة المراهقه توصد فى وجهه جميع أبواب البيض فلا يدعى الى منازلهم أو حفلاتهم ،وذلك مصدره خوف الآباء البيض أن يحدث نوع من العلاقة قد يؤدى الى زواج فتى ملون من فتاة بيضاء .

ثم تتراكم المشاكل على المراهق الملون وخاصة عندما يتعامل مع معلميه فى المدرسة وزملائه وأصدقائه فى الجوار ممن هم على صلة بعالم البيض ، فيتأكد لديه انخفاض قيمته الاجتماعية وأنه لا يمكن أن يكون فى يوم ما صاحب مكانة منالدرجة الاولى . وهذا الاحساس لا بد أن يؤدى بذلك الفتى اليافع من أبناء الملونين الى أزمات عاطفية وانفعالية حادة تؤثر على سلوكه فى ذلك

(1) Goodman, M., **Race Awarness in young children,** Addison-Wesley, 1952.

المجتمع الذى بدأ علاقته معه بالرفض والازدراء . ولنفرض جدلا أن هذا الفتى الملون قد تغلب على هذه الازمات المرحلية وتعداها بصورة أو بأخرى ، فان هذا لا يعني نهاية مشاكله فى مجتمع البيض ، فانه سوف يلتقى مرة أخرى بالتمييزالعنصرى عندما يقدم على طلب العمل أو الوظيفة التى أصبح مؤهلا لها ودرب من أجلها ، فسوف تكون الافضلية دائما للرجل الابيض (١) وقد يحرمه التمييز والتفريق العنصرى من أن يسكن فى المكان الذى يحبه وتهفو اليه نفسه . وهكذا لا تنتهي مشاكل الرجل الملون بل تزيد وتتعقد كلما طال به الامد والاجل .

ويقول كاتز وبنيامين (٢) ان آذان الزنوج فى أمريكا لم تسمع من البيض المتعصبين ـ وما أكثرهم ـ سوى نغمات التفوق والعظمة والسيادة التى تميز الرجل الابيض عن الرجل الملون حتى أن كثيرا من الملونين قبلوا هذه الحقيقة وآمنوا بها حتى انه ـ كما يقول الباحثان ـ اذا قدم الدليل التجريبي للرجل الملون على أن ذكاءه وقدراته لا تقل على الاطلاق عن ذكاء وقدرات الرجل الابيض تردد كثيرا فى فهم مضمون هذا الدليل ، بل انه يرفض كثيرا أن يقبله (وذلك فى صورة شعورية أو لا شعورية) .

واذا دققنا النظر فيما قاله كاتز وزميله نجد ان الفكرة التي سيطرت على الرجل الملون بخصوص ذكائه وقدراته انما نبعت من البيئة البشرية المحيطة به ، حيث لقن أياها من خلال عملية التطبيع والتنشئة غير المقصودة .

وهناك رد فعل متوقع لهذا ـ سواء على مستوى الشعور والارادة ، أو على مستوى اللاشعور ـ وهو أن يحس ذلك الرجل الملون بأن هذه البيئة تكرهه وتتحامل عليه دون ما سبب أو جريرة ، أو كما يعبر عنه أحد الزنوج فى أحد الاستفتاءات التى أجرتها مجلة النيوز ويك فى ١٩٦٣ ـ « اننى أشعر بالحزن والقلق لأنني أعاقب طيلة حياتى على ذنب لم أقترفه ، فأنا لم أختر ذلك اللون الذى يسبب لي المتاعب والمشاكل . »

ويحدثنا التاريخ ايضا عن تحامل البيئة البشرية على الملونين سواء فى الولايات المتحدة الامريكية أو فى جنوب افريقيا أو « مجتمعات اللعنة » كما تسميها حركات تحرر الزنوج فى كلا المجتمعين

فالعبودية والرق كان لهما أثر عميق فى شخصية الرجل الملون ورثها جيلا بعد جيل رغم انفه وفوق ارادته ، فلم يعترف نظام الرق فى أمريكا وجنوب أفريقيا بالعبد كانسان على الاطلاق : أى جرده من بشريته وانسانيته على جميع المستويات البيولوجية والمعنوية (٣) وهذا غير ما حدث فى اسبانيا والبرتغال حيث كانت لهاتين الدولتين خبرة القرون فى أعمال الرق من قبل اكتشاف العالم الجديد ، ولذلك تطورت فيهما الامور حتى أصبح للعبيد بعض الحقوق المحددة وان كانت محدودة .

واما بالنسبة لبريطانيا التى لم يكن لها خبرة اسبانيا والبرتغال فان نظامها فى الرق الذى

---

(1) Hollander, E., and Hunt, R., **Current perspectives in Social Psychology**, Oxford, 1967, 157.

(2) Katz, I., and Benjamin, L., " **Effects of White Authoritarianism** in Biracial Work groups," **J. Abn. Soc. Psychol.**, 61, 1960.

(3) Elkins, S, **Slavery** Uni of Chicago Press 1959.

انتقل الى جنوب أفريقيا وروديسيا ثم تبنته أمريكا فى مستعمراتها لم يعترف بالعبد أو الرقيق الا كقطعة من ممتلكات سيده حتى من الناحيةالشرعية والقانونية .

ويعقب ماكسيليلاند (١) على ذلك بقوله انالرق والعبودية فى أى صورة وعلى أى صورة تقتل عند الرجل الملون الحاجة الى المعرفة والتحصيل والابداع فبعد انتزاع « العبد » من بيئته الاصلية فى أفريقيا يوضع تحت ظروف مغايرة تماما ، حيث يكافأ بالاطعام أو الايواء اذا أظهر سلوك الطاعة والخضوع والخنوع ، والعكس اذا ظهر منه سلوك المبادأة او التصرف الاستقلالى .

ولم يكن ذلك هو النتيجة الوحيدة للرق وأثره فى شخصية الرجل الملون ، فهنالك ما هو أبعد من ذلك ، فأصحاب العبيد من السادة كانوا يدفعون بهم الى صالة المزاد وخاصة الذكور منهم ـ دون مراعاة لأى علاقة من أى نوع نشأت بين عبدذكر وأمة من الاناث فلم يعترفوا ـ أى السادة ـ بزاوج العبيد ـ وينبنى على هذا أن يباع الابفى المزاد ، وينشأ الطفل المولود بين يدى أمه فقط، وبالتالي يلتصق بها ذكرا كان او انثى ، وبذلكتتأثر شخصيته بشخصية الام وسلوكها ، وهذا أمر له خطره على شخصية الطفل الذكر .

وقد نزعم أن مثل هذه الآثار قد تختفي بنمو الطفل واحتكاكه بغير الأم من أعضاء المجتمع الخارجي ، ولكن للأسف لا نستطيع أن ندعم هذاالزعم ونقويه لأن ظروف الفقر والاملاق التي يعاني منها الملونون فىأمريكا وفيجنوبأفريقيامتضافرة مع ظروف الهجرة والانتقال من مكان الى آخر دعمت ارتباط الطفل الملون والتصاقه بأمه ، ومنثم تأثرت شخصيته ببعض الخصائص الأنثوية التي تؤدى فى كثير من الأحوال الى الخضوع والانسحاب ، فهناك كثير من الدراسات تؤكد أهمية وجود الأب فى تطبيع وتنشئة الاطفال الذكور اجتماعيا (٢ ، ٣) فبعض الأمهات اللاتي يربين أطفالهن فى غير وجود الآباء يبالغن فى الرعاية والعناية بهؤلاء الأطفال وخاصة الذكور منهم, وتصل هذه العناية والرعاية الى حد التدليل البالغ الذى يتلف شخصية الطفل ويجعله دائما معتمدا على غيره .

ويمكن أيضا تدعيم هذه الفكرة ـ فكرة التصاق الطفل الملون بأمه بأن نقول أن الرجل الملون ـ وخاصة منغير ذوى المهارة ـ لا يمكنه أن يجد العمل الثابت بنفس السهولة التي تجده بها الانثى من الملونين وخاصة كخادمة أو مربية أو عاملة نظافة فى البيوت الخاصة ، ولذلك فان الأسرة تعتمد غالبا وربما بصورة شبه دائمة على دخل الأم من عملها ، فتتجسد بذلك صورة الأم كمصدر للرزق والعيش فى المحتوى النفسي لأطفالها ، بينما لا يكون الحال كذلك بالنسبة للأب الذى يفقد عمله من حين لآخر .

ويتدخل عامل الهجرة والانتقال ليضيفالجديد الى هذه الصورة ويمعن فى فصل الأب عن بنيه بفرض العمل أو كسب القوت وتقوم الأم على تربيتهم تحت ظروف من الحياة غير طبيعية فينشأون على النمط والشكل الذى سبق أنتعرضنا له بالوصف والتعليق .

---

(1) McClelland, D.C. **The Achieving Society,** Van Nostrand, 1961.

(2) Bandura, A., and Walters, R., **Adolescent Aggression,** N.Y. Ronald, 1959.

(3) Mussen, P., and Distler, L., "Masculanity.......," **J. Abn. Soc.** 1959.

ولنا هنا تعليق أخير قد يكون ذا أهمية خاصة لما سميناه سابقا « بمجتمعات اللعنة » وهو جملة كتبها هنرى مايرز (١) نستعيرها بنصها :

" A nation established in the name of equality must keep the faith or lose its best excuse for being."

نستطيع أن نقول الآن اننا قد تعرضنا فى شىء من التحليل لسلوك التحامل والتعصب من ناحية ما يكمن فى خلفيته من اتجاهات ومعتقدات عنصرية كما اننا أشرنا أيضا على هذا النحو الى أصل هذه الاتجاهات والمعتقدات ونشأتهاوتطورها ويبقى أمامنا الآن أن نناقش أمرين كلاهما على جانب كبير من الأهمية أولهما الظروف والعوامل التي تساعد على بقاء واستمرار التحامل والتعصب بين جماعتين عنصريتين وثانيهما العوامل التي يمكن أن تساعد على تخفيف وتقليل حدة التوتر الناجم عن الاتجاهات والمعتقدات العنصرية .

فأما عن الأمر الأول وهو عوامل الابقاء والاذكاء فيمكن أن نصنفها على الوجه التالي :

أ ـ عوامل تتعلق بالتركيب الاجتماعي لكل جماعة عنصرية على حدة .

ب ـ عوامل تتعلق بالعمليات النفسية الفردية .

جـ ـ عوامل تتعلق بالمقومات الحضارية الخاصة بكل جماعة

أ ـ عوامل التركيب الاجتماعي : وهذه يمكن تحليلها على الصورة التالية : ـ

١ ـ الاذعان لمعيار التحامل والتعصب :

نريد أن نوضح شيئا فى بدء المناقشة وهو أن هناك ما يسمى بالجماعة الداخلية وما يسمى بالجماعة الخارجية ، فالأمريكي الأبيض يعتبر جماعة البيض جماعة داخلية بالنسبة اليه بينما يعتبر جماعة السود أو الملونين جماعة خارجية والعكس صحيح بالنسبة للامريكي الملون فالجماعة الداخلية بالنسبة اليه هي جماعة السود ، وأماجماعة البيض فهي الجماعة الخارجية .

والاذعان لمعيار التعصب والتحامل الذى ينشأ فى الجماعة الداخلية تجاه الجماعةالخارجية هو أول نواتج الطاعة الاجتماعية التي سبق الاشارة اليها كناتج أيضا من نواتج عملية التنشئة والتطبيع الاجتماعي .

فعندما يتكون الاتجاه العنصرى والعقيدة العنصرية وتتوفر الشحنة الانفعالية العالية لانتاج سلوك التحامل فانه يصبح من الضرورى أن يتكون معيار خاص تكون وظيفته المحافظة على هذا المستوى من التحامل والتعصب .

وهذا المعيار الخاص لا يكون ـ فى جميع الأحوال ـ صريحا واضحا ولكنه دائما ما يختفي وراء عديد من القيم والمعايير الأخرى التي تتشرف الجماعة .

ومن الدراسات التي أجراها بيتجرو (٢) فى جنوب أفريقيا حول مسألة المعيار الخاص

---

(1) Myers, H.A., **Are Men Equal, the Meaning of American Democracy,** Great Seal, N.Y. 1963 P. 153.

(2) Pettigrew, T.F. " Personality and Socio cultural factors in Intergroup attitudes, **J. Conflict Resolut.** 1958, 2.

بالمحافظة على مستوى التحامل والتعصب ضد السود ظهرت نتائج تؤيدنا فيما نذهب اليه من وجود هذا المعيار الخاص ووجوده مختلطا بغيره أو مختفيا وراء المعايير الأخرى . فقد عين الباحث درجة تعصب البيض فى جنوب أفريقيا ضد السود مستخدما فى ذلك مقياسا خاصا بالاتجاهات العنصرية ثم قسمهم (أى البيض) الى فئتين فئة شديدة التعصب والتحامل ضد الأفريقيين السود وفئة قليلة التعصب والتحامل . ثم عاد الباحث وعين درجة اذعان هؤلاء البيض ، وكانوا جميعا من طلبة الجامعة ـ للمعايير الاجتماعية ، مستخدما فى ذلك مقياسا خاصا بالطاعة الاجتماعية وقسمهم مرة أخرى الى فئتين : فئة شديدة الطاعة والاذعان للمعايير الاجتماعية ، وفئة قليلة الاذعان ، ومما يلفت النظر أن الباحث وجد أن الفئة شديدة التعصب تكاد تكون هي بنفسها الفئة شديدة الاذعان للمعايير الاجتماعية .

وفى الولايات المتحدة الأمريكية ربما كان الأمر أوضح من ذلك وخاصة اذا تكلمنا عما يترتب على هذه الطاعة وهذا الاذعان من اثابة أو عقاب ،حيث يتمثل ذلك فى نتائج الانتخابات الأمريكية وخاصة فى الجنوب عند نجاح من يذكي نار التعصب والتحامل ضد السود ، ويؤكد استمرار التمييز العنصرى وفشل من يحاول أن يستجيب لنداء خاص فى نفسه بأن الانسان هو الانسان مهما اختلف اللون أو الجنس أو اللغة أو ما هو غير ذلك .

وواضح من ذلك أن عملية الاثابة والمكافأة عند الاذعان لهذا المعيار والعقاب عند الخروج عليه انما سوف تعزز سلوك التحامل والتعصب عند أفراد الجماعة الداخلية ضد أفراد الجماعة الخارجية .

٢ ـ أنماط التفاعل الاجتماعي :

مما لا شك فيه أن أنماط السلوك والتفاعل بين الجماعات سوف تعزز موقف التحامل والتعصب ، وخاصة اذا كان الاتجاه العنصرى قد سبق وتكون وتدعم ، وهنا تقوم كل جماعة أو كل فرد بتفسير أنماط سلوك الجماعة الأخرى أو الفرد الآخر فى ضوء هذا الاتجاه العنصرى أو العقيدة العنصرية ، فعلى سبيل المثال اذا ارتكب أحد الملونين فى جنوب أفريقيا جريمة من الجرائم الاجتماعية فاننا نجد أن درجة التماسك والتعاطف بين البيض قد ارتفعت ردا على هذا النمط من السلوك ، وبالتالي فان هذا سوف يؤدى بالضرورة الى الاحتفاظ بمستوى تحامل البيض على الملونين كأحد ردود الفعل التي تحمي حدود جماعة البيض وقياسا على ذلك فان أى سلوك من جانب الملونين سوف تفسره جماعة البيض على أنه نمط خارج عن نواميس المجتمع وبالتالي فهو ذنب وجريرة تستوجب الوقوف فى وجهه ومما نعته . وربما نكون أيضا محقين عندما نسوق عكس هذه الصورة ، أى اذا كان الرجل الأبيض هو الذى ارتكب ذلك الخطأ ونصبت جماعة الملونين من نفسها حكما عليه وعلى ما يقدمه من تصرف وسلوك .

٣ ـ تعضيد الزعامات لمفاهيم التحامل والتعصب:

سوف يظهر زعيم أو أكثر فى كل جماعة . ومن هؤلاء من يعتمد على مواقف الأزمات ليؤكد وجوده وقيادته وليرفع درجة تماسك أفراد الجماعة من حوله . ومن المبادىء الأساسية فى علم ديناميات الجماعة أن درجة التماسك الداخلي لأى جماعة من الجماعات ترتفع وتبلغ درجتها القصوى عند ظهور عدو خارجي يهدد كيانها ووجودها ، فقد يكون أعضاء الأسرة الواحدة فى شغل شاغل عن بعضهم البعض ولكنهم يتعاطفون ويتماسكون فى حالة مرض أحدهم بصورة تهدد بكارثة أو فجيعة .

ولهذا السبب فان الزعيم سوف يحرص الحرص كله على أن يجسم الخطــر الخارجــي ويجسده ويبرز صورته واضحة جلية فى المتسعالنفسي الاجتماعي للأفراد حتى يلتفوا من حوله وفى حالتنا هذه ــ حالة الجماعات الداخلية والخارجية ــ ليس هناك خطر أشد وأعتى على البيض يعادل خطر الملونين ، ولا على الملونين يعادل خطرالبيض . وبذلك فان الزعيم سوف يؤكد جميع مفاهيم التحامل والتعصب من أجل بقائه وبقاء نفوذه وسلطته .

٤ ــ تعضيد البيئة لمفاهيم التحامل والتعصب :

كثير من مقومات البيئة الخارجية يساعد على استمرار التحامــل والتعصب ويحفــظ مستوى ثابتا من التوتر والقلق تتميز به شبكة العلاقات بين الجماعتين الداخلية والخارجية ، وأول هذه المقومات هي وسائل التواصل المنتشرة والمتداولة مثل القصـــة والسينما والراديــو والتلفزيون والاعلان والأغاني والأمثال الشعبية المتداولة والصحافة والفكاهات وما الى ذلك .

ولا أعتقد أنني فى حاجة الى كثير من الشرح والتوضيح فى هذا المجال ، فجماعات الأقلية ــ مثل الزنوج فى امريكا ــ يظهرون دائما فى هذه الوسائل فى أدوار حقيرة غير ذات أهميــة أو تأثير وذلك كما سبق أن أسلفنا .

وربما كان من الطريف أن نسوق مثالا من الامثلة الشعبية الدارجة فى أمريكا يدل على الفرد الذى تتجمع فيه جميع الخصال السيئة أو بمعنى آخر شخص لا فائدة فيه ولا نفع ــ يقول المثال (زنجي يهودى وأعور) A negro, a jew and one eyed Jack.

وأطرف من ذلك الفكاهة التي يرويها الأمريكيون عــن طالب ملون أراد الرئيس الراحــل ايزنهاور أن يكرمه فدعاه الى تناول الشاى معه فى البيت الأبيض ،فذهب الطالب الملون واشترى كتابا يشرح أصول التعامل مع كبار الشخصيات من الناس ثم حفظه عن ظهر قلب . والتقى الطالب الملون بالرئيس حيث قدم له الشاى بنفسه فنهض الطالب واقفا وانحنى فى أدب وقال « شكرا لك يا سيدى أو يا سيدتي حسب ما تقتضيه الظروف » .

وهكذا فان القصة المقروءة أو المثل الشعبي الدارج أو الفكاهة المتداولة بجانب كل وسائل الاعلام والاعلان سوف تساعد ولا شك على استمرار اتجاهات التحامــل والتعصب وعلى حفــظ المستوى المطلوب من التوتر والقلق .

ب ــ عوامل تتعلق بالعمليات النفسية الفردية :

وهذه يمكن توضيحها وتحليلها على النحوالتالى : ــ

١ ــ الشعور بالاحباط :

لقد كان فرويد أول من ناقش فى شيء من لتفصيل العلاقة بين احساس الفرد بالاحباط أى احساسه بأنه لم يستطع تحقيق أهدافه واشباع حاجاته وبين لجوء الفرد الى نوع خاص من السلوك العدائي ، وقد أيد هذا الرأى عديد من الدراسات التى تلت فرويد ومدرسته ، فيقــول دولارد وآخرون (١) ان العنصر الذى يسبب الاحباط غالبا ما يكون غير مناسب لأن يمثل هدف

(1) Dollard, and others, **Frustration and aggression,** New Haven, 1939.

الكراهية والعدوانية ، وذلك لأنه غالبا ما يكون سلطة أو قوة تفوق امكانيات الفرد الذى يحس بالاحباط ، وبالتالي فانه ــ أى هـذا الفـرد ــ يبحث عن كبش فـداء يسلط عليه عدوانيتـه وكراهيته ، وغالبا ما يكون هذا الأخير ضعيفا مسالما .

فعلى سبيل المثال اذا تقدم رجلان احـدهما ابيض والآخر ملون لوظيفة واحدة ، واخذ الحَكَمْ بأسباب العدل والموضوعية وفضل أحدهما على الآخر معتمدا فى ذلك على الكفاءة فقط ، فان الرجل الآخر ــ وقد أحس بالاحباط لايسلط عدوانيته وكراهيته على الحكم حيث انه قـوة وسلطة بالنسبة اليه ، ولكنه سوف يتجه الى الفرد الآخر متحاملا عليه .

وربما أمكننا أن نوضح أكثر من هذا اذا اخذنا فى اعتبارنا المستوى العام ، وحاولنا أن نفسر ما قاله فارس جلوب فى مناظرته العامة فى لنـدن ــ وقد سبق الاشارة الى ذلك من أن اليهود أضطهدوا فى جميع المجتمعات تقريبا ما عـدا المجتمعات العربية ، حيث يمثلون هم الآن دور المضطهد الظالم ، فقد كان لعمليات القمع الشديدة التي عانى منها اليهود فى المانيا النازية أو فى دول شرق أوروبا ، أو حتى فى دول الغرب دور واضح فى تكوين شعور عام بالاحباط تكون لدى اليهود نتيجـة عدم تمكنهم من تحقيق ماربهم وأهـدافهم ، ومما لا شك فيه أن هذه المجتمعات كانت هى السلطة والقوة بالنسبة لليهود ، فلم يستطيعوا أن يسلطوا عليها كراهيتهم وعدوانيتهم ، وبحثوا عن كبش فداء فوجدوه فى شعب طيب مسالم غير عدوانى .

ونقول أخيرا انه اذا كان الاحباط يسبب العدوانية فان السلوك العدائى الناتج سوف يحفظ للتحامل استمراره وثباته ، وتفسير ذلك أنه طـالما أن السبب الاساسى فى الاحباط لم يتمكن الفرد من ازالته فان الكراهية والتحامل سوف يعيشان دائما من خلال بحث الفرد الدائم عـن كبش الفداء .

٢ ــ الحاجات الشخصية :

قد يكون من الحاجات الشخصية للفرد والملحة عليه أن يصل الى درجة اجتماعية أعلى من تلك التى يشغلها ، ولا يمكنه ان يحقق هذه الحاجة ويشبعها الا اذا اتخذ من سلوك التحامل نمطا مميزا لسلوكه ونصرفه . فعلى سبيل المثال نجد ان بعض الناس الذين يريدون أن يرتقوا الى طبقة اجتماعية أعلى أبرزوا تحاملهم وتحيزهم ضد طبقة الخدم أو العمال البسطاء ، وفى ذهنهم تصـور واحد هو أنهم لن يكونوا سادة الا اذا تحاملوا على العبيـد .

وقد يكون من الحاجات الشخصية الملحة أيضا حاجة الفرد للامن والطمأنينه ، الامر الذى لا يتحقق الا اذا لفظ ورفض الاختلاط بأعضاء الجماعة الخارجية ، محافظا بذلك على حدود آمنة مطمئنة بينه وبينهم ، وذلك عن طريق التعصب والتحامل .

٣ ــ الدين والمذهب :

وهذا أمر يجب أن ننظر اليه على أنه مكون نفسى شخصى وعلى هذا الاساس ظهر اتجاهان رئيسيان فى دراسة علاقة الدين والمذهب بموضوع التحامل والتعصب ، أولهما : يرى أن الدين يمحو فروق اللون والعنصر ، وانه أي الدين يأتي فى المرتبة الاولى من حيث التمييز بين البشر ،

وقد تزعم هذا الاتجاه روكيش وآخرون (١) حيث قاموا باجراء دراسة على مجموعة من البيض فى الولايات المتحدة فسألوا الافراد من أى الانواع التاليه يختارون أصدقاءهم : ـ

١ ـ شخص أبيض متدين
٢ ـ شخص زنجى متدين
١ ـ شخص أبيض متدين
٢ ـ شخص أبيض ملحـد

ومن هذه الدراسة خرج الباحثون بأن الدين أهم من اللون .

والاتجاه الثانى يرى العكس أى أن اللون والعنصر أولا ثم الدين والمذهب ثانيا ، أو بمعنى آخر كما يقول أحد البيض المتدينبن « هؤلاء السود أصبحوا على ديننا لأننا أفضل منهم »وتزعم هذا الاتجاه تريانديس (٢) حيث انتقد دراسة روكيتس وقال انها لا صلة لها بموضوع التعصب والتحامل ، بل تدور حول الصداقة والاختيار ،وبذلك استخدم وسائل أخرى لقياس التحامل والتعصب ، فوجد أن اللون والعنصر يأتيان فى المركز الاول بالنسبةللتمييز بين الافراد يلىذلك الدين والمذهب .

وهناكدليل آخر يؤيد تريانديس فيما ذهباليه ، وهو ما وصفه بتيجرو (٢) عن تجربته فى جنوب الولايات المتحدة عندما قارن بين ستة أبعاد اجتماعية مختلفة ، حيث وجد أن : النساء أكثر تعصبا من الرجال ـ والمتدينين أكثر تعصبا منغير المتدينيين ـ وذوى الطموح أكثر تعصبا من القانعين ـ وأعضاء الحزب الديموقراطىأو الجمهورىأكثر تعصبا منالمستقلين ـ والشبابأكثر تعصبا من الشيوخ ـ وغير المثقفين أكثر تعصبا مـن المثقفين .

ج ـ عوامل تتعلق بالمقومات الحضارية لكل جماعة :

وهذه العوامل تتركز غالبا فى القيم الحضارية السائدة فى الجماعة ، حيث يتحول الانجـاه العنصرى شيئا فشيئا ناحية الثبات والاستقرار ، فيصبح جزءا من الايديولوجية الحضاريـة للجماعة التى هى عبارة عن الكل المتكامل من الأفكار والاتجاهـات والمعتقـدات والقيم وهـذه الأيديولوجية فى هذه المجتمعات ـ مجتمعـات التمييز العنصرى ـ تذكى لهبالتعصبوالتحامل، اذ ربما قال الجيل الحالى « هذا ما وجدنا عليه آباءنا » فلم يكن لهم سبيل الى التغيير أو التبديل ، لأن هذه هى فكرة الجماعة التى اتخذت صفـة التقديس والاحترام . ومرة أخرى لا نريد أن نكرر الاتهام لعملية التطبيع والتنشئة اذ انه واضح ثابت ، فهي المسئولة أصلا وأساسا عن تكوين هذه الايديولوجية واحاطتها بالحدود الفاصلةالمقدسة.

والامر الثاني الذى لا بد من مناقشـته أيضا هو العوامل والاسباب التى يمكن أن نأخـذ بها لتخفيف حدة التحامل والتعصب .

ولنبدأ هذه المناقشة فنقول انه طالما أن المسئولية الكبرى فى هذا المجال تتعلق بالعمليـة الاساسية فى انشاء البشر وتعليمهم وتثقيفهم وتحضيرهم ـ أى عملية التطبيع الاجتماعي ـ فانه يمكننا أن نقول بلا تردد ان السبيل الوحيد لازالة وتعطيل الاتجاهات والعقائد العنصرية ومـا

(1) Rokeach, M, **The Open and closed Mind,** N.Y. basic books 1960.

(2) Triandis, E.P., "a note on Rokeach's Theory of prejudice," **J. Abn. Soc. Psychol** 1961, 62.

(3) Pettigrew T.F., "Personality and Socio cultural Factors", **J. Conflict Resolut** 1958.

يترتب عليها من تحامل وتعصب هو عملية تطبيعاجتماعي صحيحة سليمة يقوم بها ويشرف عليها أفراد أصحاء أسوياء اجتماعيا ونفسيا ، ومن المبادىء الهامة والاساسية لعملية التطبيع الاجتماعي الصحيحة هو أن نؤمن اولا أنها اى عملية التطبيع ليست بسيطة ، ولكنها معقدة ومتعددة الجوانب والزوايا ، وبالتالي فاننا لن نستطيع أن نقترح حلا وحيدا أو نموذجا محددا لما يجب أن تكون عليه عملية التطبيع ، ولكنه لا بد أن نقول انه اذا أريد حل صحيح لمشاكل هذه العملية فلا بد أن تعالج جميع الجوانب والاخطاء فى وقت واحد ، حتى يمكننا أن نتوقع تغييرا يمكن تقديره والاحساس به ، فعلى سبيل المثال يجب أن تعالج أخطاء القوانين العنصرية فى الولايات المتحدة الامريكية أو فى جنوب افريقيا فى نفس الوقت الذى تتعدل فيه خطة وسائل الاعلام ومحتواها ومناهج التعليم وفلسفته وأسسه ،وبالتالى فانه يصبح من المتوقع فى هذه الحالة ـ وفى هذه الحالة فقط ـ أن نلحظ تغييرا فى العلاقات الاجتماعية بين الجماعات العنصرية كما يجب أيضا أن نكون واقعيين فى احداث هذه التغييرات المنهجية أو تلك التى تتعلق بالمحتويات ، فلا يكون مرجعنا فى التفكير هو المثالية الكاملة حيث نتصور أن تذوب جميع الاجناس والجماعات العنصرية فى جماعة واحدة بلا حدود أو فواصل من الناحية المادية ، ولكن من الاجدى أن تهتم أصول عملية التطبيع الاجتماعى سواءعن طريق وسائلها المقصودة أو غير المقصودة بتوضيح معنى الجنس والعنصر توضيحا علميا موضوعيا دقيقا ، مع ابراز الظروف والملابسات التاريخية التى أحاطت وتحيط بكل جماعة عنصرية ، وهذا يعنى اذابة الحدود والفواصل العنصرية بصورة معنوية عندما تأتى العقيدة التى يمكن أن تعتنقها جميع الاجناس والعناصر فى المكان الأول .

ومن المبادىء الهامة والاساسية أيضا لعملية التطبيع الاجتماعى الصحيحة أن تقوم على فكرة الانتشار والاتساع ، وليس على المحلية الضيقة التى تكون عند الطفل ، ومن ثم الفرد البالغ نوعا من الذهن المغلق والفكر الجامد فلا يصبح من الممكن تغيير اتجاهه او اقناعه بفكرة جديدة .

وتحقيقا لهذا المبدأ ـ يجب أن تعتنى عملية التطبع فى أى جماعة من الجماعات ليس بحضارتها النوعية فقط ، بل تمتد الى حضارات الجماعات الاخرى وخاصة التى تقترب منها ماديا أو معنويا وليكن هذا الاهتمام موضوعيا منصفا ، فلا يكون اهتمام البيض بحضارة الزنوج مبنيا على ابراز دور الخرافة والبدائية فى حياتهم أو معنى مثلث التجارة فقط (نقل العبيد من أفريقيا) . بل يجب أن تهتم أيضا بفضل العبودية عن اللون وأن تبرز امكانية القدرة والابداع عند جميع الاجناس والالوان .

وتحقيقا لهذا المبدأ أيضا يجب أن تهتم عملية التطبيع بفرص اللقاء وتبادل الخبرة بين أعضاء الجماعات العنصرية ، وذلك تحت الظروف الملائمة والتى تتيح تكوين الاتجاهات الموجبة عند كلا الجانبين ، فلا يكون هناك لقاء بين مجموعة من المثقفين من البيض ومجموعة من المزارعين السود، فانه وان توفر لدى الفرد المثقف أن يفهم المزارع بظروف حياته وامكاناته فان المزارع الاسود سوف لا يفهم المثقف الابيض من أى ناحية من نواحيه .

كما يجب أن تهتم عملية التطبيع أيضا بنشر المعلومات الصحيحة وغير المشوهة أو الموجهة توجيها سلبيا خاصا عن الجماعات العنصرية الاخرى حتى تتاح الفرصة لاعضاء الجماعة لتكوين المعرفة الصادقة عن أعضاء تلك الجماعات وعن عاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم .

ومن المبادىء الهامة والأساسية الاخرى لعملية التطبيع الاجتماعي الصحيحة أنها عملية ليست قصيرة الأمد أى أنها لا تأخذ في حسابها الحاضر فقط بل يجب أن تنظر دائما بعين التنبؤ الى المستقبل اذ أنها عملية دائمة ومستمرة ومتصلة الحلقات .

وتحقيقا لهذا المبدأ يجب أن تهتم عملية التطبيع بمستقبل الطفل بقدر اهتمامها بحاضره فتعده للغد من ناحية الفكر والاتجاه والقيمة والمعتقد ، وبذلك تبنى له طريق الاتصال بالحضارات الأخرى ليتفهم أسسها ومبادئها ويتعرف على قوانين تطورها ونموها وهو فى ذلك ناقد علمي موضوعي . وربما كانت هذه هي أهم النقاط جميعا ، فان تكوين الاتجاه العلمي الموضوعي هو بمثابة تحصين ضد تكوين اتجاهات التحامل والتعصب . وتكوين الاتجاه العلمي لا يحتاج الى تفهم النظرية والمبدأ بقدر ما يحتاج الى الممارسة والمران .

وتحقيقا لهذا المبدأ ايضا يجب الا تتوقع الجماعات العائد السريع من أبنائها كمكافأة لها على تطبيعهم وتنشئتهم اجتماعيا وحضاريا ، بل يجب أن تعطيهم الفرصة للاشتراك في حضارات وثقافات أخرى . وتحقيقا لهذا المبدأ ايضا يجب أن تعمل عملية التطبيع الاجتماعى على ابراز الأهداف الانشائية الأصيلة التي تسمو فوق كل جماعة عنصرية بحدودها الضيقة ، وذلك من أجل تدريب أفراد كل جماعة لأن يكونوا أعضاء بصورة أو بأخرى في مجتمعات أوسع وأشمل مما يعيشون فيه حاليا وبذلك تكون أي عملية التطبيع قد أكدت دوامها واستمرارها واتصال حلقاتها .

ويبدو بذلك أن الأمر شاق وعسير ، وأن الطريق صعب وطويل ولكن لا بد أن يكون هناك أمل في التغيير ، فان رحلة الألف ميل تبدأ دائما بخطوة واحدة .

خاتمة وتعليق :

لقد ادخرت بعض نقاط المناقشة الى هذه الخاتمة حتى أشعر وأنا بصدد الانتهاء من هذه الدراسة كما لو كنت مقبلا عليها من جديد .

فقد وضح من تيار المناقشة السابقة وخاصة في تحليل العلاقة بين عملية التطبيع الاجتماعي وبين سلوك التحامل والتعصب أن معظم مجتمعاتنا العالمية المعاصرة تعاني من هذه الأزمات ، سواء بصورة مفتوحة واضحة ، كما هو الحال في جنوب أفريقيا وروديسيا والولايات المتحدة الأمريكية وما بقي للبرتغال من مستعمرات . أو بصورة مغطاة ولكن لها رائحة تفوح كما هو الحال في بعض المجتمعات الغربية الأخرى مثل المجتمع الانجليزى أو المجتمع الألماني .

وقد يتبادر الى الذهن أن عنايتنا في هذه الدراسة قد اقتصرت على التحامل والتعصب ضد السود أو غيرهم من الأقليات الأخرى في أمريكا وجنوب أفريقيا ، ولكن في حقيقة الأمر هناك صور كثيرة أخرى من التحامل والتعصب كنت أود أن أعالجها بالمنهج العلمي الذى أعتقد انني التزمت به خلال المناقشة والتحليل ، ولكن ما كتب عن هذه الصور من التحامل والتعصب لا يعطينا الفرصة لذلك ، فمعظمه انطباعات شخصية أو ملاحظات عابرة لا تتوافر فيها العلمية الموضوعية .

ومن أهم هذه الصور : التحامل والتعصب بين الروس والأمريكان وخاصة في السنوات العشرين الأخيرة (أى بعد الحرب العالمية الثانية) وما كتب في هذا مجرد انطباعات شخصية أو ملاحظات لبعض الرحالة الأمريكيين في روسيا أو الروس في أمريكا . ولو أنه معلوم ولا شك أن ما بين النظام الشيوعي والنظام الرأسمالي قد يؤدى الى التحامل والتعصب .

وكذلك المسلمون في روسيا كأقلية عنصرية فلم يكتب عنهم الا القليل وحتى هذا القليل كتب من وجهة نظر غير محايدة (١) .

---

(1) Wheeler, G., **Racial Problems in Soviet Muslim Asia,** Oxf. Uni. 1967.

وكذلك العرب في اسرائيل كمواطنين من الدرجة الثانية ، فلم تتوافر لدينا المعلومات العلمية الموضوعية عنهم حتى يمكن ابراز هذا الموضوع الذى هو على جانب كبير من الأهمية .

ونعود فنسأل في هذه الخاتمة « هل يمكن لنا أن نعترف بفشل عملية التطبيع الاجتماعي على الصعيد العالمي ؟ حيث أن نواتجها كما نرى ونشعر ونحس وخاصة منذ بداية عصر التكنولوجيا الحديث أصبحت تؤكد ذلك .

وهل هناك طريق لاصلاح ما أفسدته أيدى أجيال سابقة لهذه الأجيال الناشئة ، أو بمعني آخر أكثر دقة وصراحة هل من سبيل لاصلاح ما أفسدته ايدينا نحن ؟؟ . .

لقد سبق أن أشرنا الى ذلك في سطور سابقة وخاصة عندما حاولنا أن نناقش العوامل التي من شأنها أن تخفف حدة التحامل والتعصب ويمكن أن نعود اليها مرة أخرى عندما تؤكد اهمية تدريب هذه الأجيال الناشئة على الطريقة العلمية الموضوعية في التفكير وفي اتخاذ القرارات وفي فهم وقبول الآخرين . ان الطريقة العلمية هي التي سوف تكون عند الفرد اتجاها علميا وقيمة علمية تمكنه من الحكم على الأشياء حكما موضوعيا مجردا بعيدا عن الهوى والذاتية ، وربما كان المثال الذى أريد أن أسوقه هنا قاسيا بعض الشيء وهو قصة يرويها ويتندر بها الملونون في أمريكا ، فقد حدث في يوم أن تقاتل البيض والزنوج في احدى الولايات ، وجرح من الجانبين عدد كبير ، منهم من نقل الى المستشفى وكان بحاجة ماسة الى عملية نقل الدم . وكان الجريح أبيض ولم تتفق فصيلة دمه الا مع فصيلة دم ممرض زنجي ، فأمر الطبيب وهو أبيض بنقل الدم لانقاذ الجريح ، ولكن الممرضة المشرفة على ذلك ــ وهي من البيض أيضا ــ احتالت حتى كسرت الزجاجة التي أعطاها من دمه متبرعا ذلك الممرض الزنجي ، وتركت الجريح يموت ، وتكتمل القصة عندما تقول الممرضة عند حسابها « انني لم أستطع أن أرى دم هؤلاء الأشقياء يختلط بدم السادة من البيض . . . » .

وواضح أن الطبيب أبيض ، ولكنه يتمتع بالاتجاه العلمي والقيمة العلمية ، وواضح أيضا أن الممرضة من البيض ، ولكنها اتخذت قرارا بعيدا عن الموضوعية كل البعد متأثرة في ذلك بالذاتية والهوى .

وفوق الطريقة العلمية في التفكير تأتي العقيدة التي يمكن أن تعتنقها جميع الألوان والأجناس البشرية ويشعرون جميعا في ظلها بالانتماء الى الأصل الواحد والجذور الواحدة فالاسلام والمسيحية ، وهما من أبرز الديانات التي ملأت العالم حبا وطمأنينة ، قاما على التسامح وتقبل الآخرين مهما كانت الوانهم واجناسهم ، بل واديانهم أيضا ، فالكل الى الله والى الله يعود . .

فهل نحن في حاجة الى مسيح آخر أو محمد آخر حتى تنتهي أزمات التعصب والتحامل التي تشعل نار الخوف والقلق والفزع في شعوب بأكملها من حين لآخر ؟ . .

اعتقد ان المسيح ومحمدا هما ما تركاه من تراث وتعاليم . .

ولا أجد خيرا من هذه القصة الطريفة لأختتم بها هذه الدراسة وهي قصة ذلك العبد الأسود الذى كان يعمل في بناء كنيسة حتى أرهقه التعب والنصب فلجأ الى داخل المبنى ونام ، وهنا ايقظه السيد الأبيض فى غلظة وقسوة قائلا له . . . « أيها الغبي ألا تخجل من نفسك كيف تنام فى مكان يوجد فيه الرب ؟ . . . » .

فقال العبد : « دلنى يا سيدى على مكان لا يوجد فيه الرب وأنا أنام فيه » .

من المراجع

1. Backman, C , " Origins of Prejudice and Discrimination," in **Social psychology**, 1964
2. Barker, R G , and Wright, H F , **Midwest and its children**, Evanston III, Row, Peterson & Co , 1954
3. Bogardus, E S , " Measuring Social Distance ", **J. App. Social**, 1925 b, 9
4. Bogardus, E S , **Immigration and Race Attitudes**, Boston Heath, 1928
5. Bogardus, E S , " Changes in Racial Distances," **Int. opin. attitude Res.**, 1947, 1, No 4
6. Brown R , **Social Psychology**, Col McMill 1965, P 193
7. Chein, I , " Some considerations in combating intergroup prejudice," **J. educ. Sociol.**, 1946, 19
8. Child, L I , in **Hand book of Social Psychol.** Ed G Lindzey, P 655, 1954
9. Crandall, S , Orleans, A , Preston & Rabson, **Child Develop** 1958, 29, 429-444
10. Deutsch, M , and Collins, M , **Interracial housing** , Uni Minnesota, 1951
11. Dollard, J and others, **Frustration and Aggression**, N Haven 1939
12. Dudycha, G , ,, The attitudes of college students toward War and the Germans " , **J. Soc. Psychol.**, 1942, 15
13. Elkins, S , **Slavery.**, Uni of Chicago Press, 1959
14. Goodman, M , **Race awareness in young children**, Addison-Wesley, 1952
15. Hollander, E, and Hunt, R, **Current perspective in Social Psychology**, Oxford, 1967, 151-157
16. James, H E O , **Lectures in Social Psychol.**, 1961, London Uni.
17. Jame, H E O , and others, **A Series of Unpub. theses**, London Uni Ins of Educ 1959—1964
18. Katz, D , and Braly, K , " Racial Stereotypes of 100 college Students ", **J. Abn. Soc. Psychol.**, 1933, 28
19. Katz, I , and Benjamin L, ,, Effects of White Authoritarianism in Biracial Work Groups," **J. Aln. Soc. Psychol** 1960, 61
20. Kuo, Z Y , " The Genesis of the Cat's Response to the Rat ", **J. Comp. psychol.** 1930, 11, 1-30
21. Kutner, B , and others, " Verbal attitudes and Govert Behaviour " , **J. Abn. Soc. psychol.**, 1952, 47
22. Lambert, W W , and Lambert, W E , **Social Psychology**, Foundations of Modern Psychology series, PP 7-27
23. La Piere, R , " Attitudes US Actions ", **Soc. Forces**, 13, 1934
24. Logan, R , **The Negro in American Life and Thought**, Nadir, N Y 1954
25. McClelland, D C , **The Achieving Society**, V N 1961

26. Miller, N., and Dollard J., **Social Learning and Imitation.** N. Haven, 1941.

27. Mussen, P., and Distler L., „ Masculanity Identification and Father-son Relationships "‘ **J. Abn. Soc. Psychol** 59, 1959.

28. Myers, H. A., **Are Men Equal, The Meaning of Amar democracy,** Great Seal, N.Y. 1963, P. 153.

29. Pettigrew, T. F., " Personality and Socio cultural Factors in Intergroup attitudes ", **J. Conflict. Resolut.** 1958, 2, 29-42.

30. Pettigrew, T. F., **A profile of the Negro American,** V. Nostrand 1964.

31. Rokeach, M., **The Open and Closed Mind,** N.Y. basicbooks, 1960.

32. Schein, E. H., **Psychiatry,** 1956, 149-172.

33. Seago, D., " Stereotypes before Pearl Harbor and after ", **J. Psychol.** 23, 1947.

34. Sears, R., and others, **Patterns of child Rearing,** Evanston III, Row, Peterson, 1957.

35. Sears, R., in **J. Abn. Soc. Psychol.** 1961, 63, 466-495.

36. Secord, P., and Backman C., **Social Psychol.** McGraw Hill, 1964.

37. Simpson, G. and Yinger, J., **Racial and Cultural Minorities,** N.Y. Harper, 1958.

38. Sinha, A., and Upadhyaya, O., " Stereotypes of male and female students,,,,,,,,,,, ", **J. Soc. Psychol.** 1960.

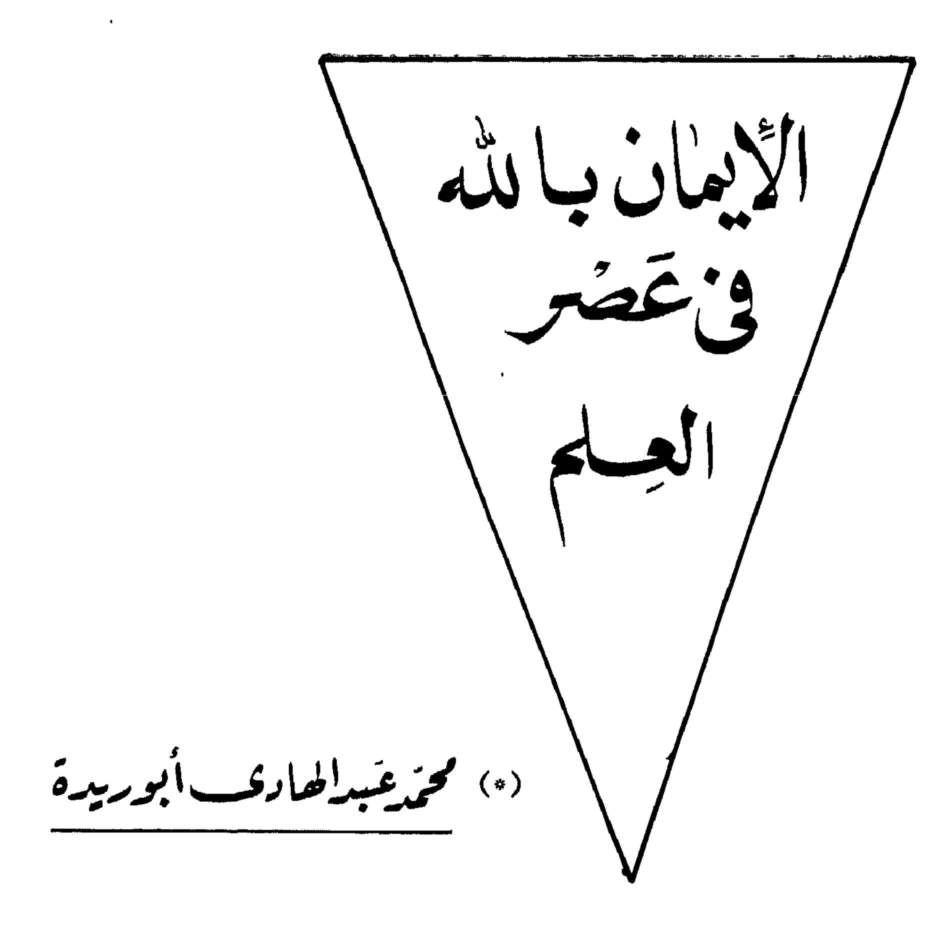
39. Tagiuiri, R., and Petrullo, L., **Person perception and Interpersonal Behaviour,** Stanford Uniè Press, 1958.

40. Triandis, E. P., " a Note on Rokeach's Theory of prejudice ", **J. Abn. Soc. psychol.** 1961, 62.

41. Wheeler, G., **Racial Problems in Soviet Muslim Asia,** Oxford Uni. Press, 1967.

42. Whiting, B., **Six Cultures, Studies of Child Rearing,** N.Y. 1963.





تمهيد :

كل من نظر في أشياء هذا العالم ولاحظ مايجرى فيه من حدوث وتغير وزوال ، سواء كان الناظر انسانا بدائيا يتبع ميلا فطريا للعقل البشرى أو مفكرا مثقفا يتبع طريقة التفكير العلمى والفلسفي ، خطر له أن يكون وراء ما يشاهده من حدوث وتغير وزوال قوى فاعلة مدبرة، وكان ذلك بمقتضى مبدأ في العقل البشرى هو مبدأ العلة الكافية Principle of Sufficient Reason (1)

والعقل البشرى ، في تفسيره للاشياء ، لم يقف عند تعليل الظاهرات والاحداث الجزئية ، كل منها على حدته ، ولا هو اكتفى بالرجوع الى المؤثرات القريبة المباشرة ، بل هو ، بفضل ترقيه في التفسير وبسبب ملاحظة الارتباط بين الاحداث والظاهرات ، توصل الى ضرورة وجود علة واحدة يرجع الى فعلها أو تأثيرها كل شيء .

---

* الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة استاذ الفلسفة الاسلامية ، ورئيس قسم الفلسفة والاجتماع بجامعة الكويت، كان وكيلا لكلية الآداب بجامعة عين شمس . له عدة كتب مؤلفة ومترجمة فى الفلسفة الاسلامية .

(١) اذا راى الانسان شيئا او حادثا فانه بفطرته يسأل عن سببه ويبحث عن حقيقته ، وكل العلم قام على هذا الاساس . وقد اعتبر ليبنتز Leibnitz الفيلسوف الالمانى (ت١٧١٦) القول بالعلية Causality مبدا فكريا رئيسيا ، ووضع صيغته على هذا النحو : « لا واقع يمكن ان يكون حقا أو موجودا ، ولا حكم يمكن أن يكون حقا ، الا وتكون هناك علة كافية لكونه كذلك لا على خلافه ، وان كانت العلل فى الغالب لا يمكن ان تكون معروفة لنا » (Monadologie 32)

ومع أن هذا المبدا يشير الى العوامل الموجودة فى العالم الواقع تحت حواسنا ، فانه مبدأ صادر عن العقل ، وكل مبادىء الفكر من شانها ان تنطبق على شيء ما ، حتى على العقل نفسه ، ومع ذلك فهى عقلية . والعقل يتجاوز الحس ويحكم عليه ، لان هذه هى مهمة العقل .

ومع أن آراء المفكرين في كلامهم عن علة الاشياء قد تنوعت ، فان الغالبية الساحقة منهم رأوا أنها علة غير مادية (١) وغير مشابهة لما نراه في هذا العالم ، وأنها علة عاقلة ، وأضافوا لها من صفات الكمال بحسب ما تخيلوا ، على تفاوت حظوظهم من سمو في التفكير ومن توفيق في اصابة الحق ، ومقدرة على التعبير عنه .

ورأت غالبية المفكرين أيضا أن علة العالم ، الى جانب كونها المصدر الذى يفسر ظهور الموجودات هي أيضا رمز القيم ومصدرها . هي حق وخير ، واليها يرجع كل حق وخير . واليها يستند نظام الاخلاق في هذه الحياة .

وأطلقت على تلك العلة عبارات كثيرة ، كما سنرى ، وسميت بالاسم الذى يقابل كلمة الاله ، في اللغة العربية .

وهكذا أصبح القول بوجود الاله هو التفسير الكامل لهذا العالم ، والعماد الذى تقوم عليه القيم الخلقية ، واستقرت في القلوب طمأنينة نشأت عن ثقة الانسان بنظام العالم ونظام الحياة ، وعن شعوره بما يرضى حاجات روحة ويحقق آماله ، وصار مفهوم الألوهية محور كل تفكير فلسفى والفكرة العليا في العقل البشرى .

وكان الوصول الى هذه الفكرة ثمرة لمحاولات العقل الباحث عن الحقيقة ، وهذا ادى الى ما سمى « علم الربوبية الطبيعي » Natural Theology أو « علم الربوبية الفلسفي » Philosophical Theology ، أى الذى تكون عند الانسان المعتمد على ماله من ملكات النظر ، والذى صارت له صورةواضحة على يد فلاسفة اليونان(٢)، وذلك في مقابل تصورات أخرى للألوهية ، خصوصا علم الربوبية المبنى على الوحى الالهى والبحث فيه .

وبقدر ما تنوعت آراء الفلاسفة وأهل الأديان فيما يتصل بالاله وعلاقته بهذا العالم ،تنوعت في بيان الأدلة على وجوده. وبعض ذلك كان راجعا الى تنوع وجهات النظر في طبيعة هذا العالم نفسه .

والناظر في ذلك كله يتبين مقدار ما بذله العقل البشرى من جهد في محاولة معرفة الحقيقة، ومقدار عظمهذه الحقيقة ،سواء فيما يتعلقبمصدر العالم أو بالعالم نفسه .

ولا عجب أن يتحير العقل البشرى ، الذى تقيده قيود كثيرة ، في تصوره للكائن الذى لا يشبه شيئا معروفا له ، وأن تقصر ملكاته عن الاحاطة بكنهه ، بل بكنه ما صدر عنه من أشياء لا نعرف حدودها ونكاد لا نعرف شيئا عن حقيقتها .

---

(١) ان الماديين الذين يزعمون أنه لا موجود الا المادة التى نشاهدها قليلون جدا بين المفكرين ، وهم فى الحقيقة ، ليسوا اصحاب مذهب فى تفسير الكون ، بل اصحاب رأى فى طبيعة الوجود ، وهو رأى سطحى تعسفى وغير نقدى ، لان المادة كما نراها لا تفسر شيئا ، وليست علة حقيقية لشىء . وهذا سيتبين من كلامنا فيما يلى . والمذهب المادى « لم يخرج قط فيلسوفا من الطراز الاول » (راجع ماكتبه A E Taylor فى E.R.E دائرة معارف الدين والاخلاق ، مجلد ١٢ صـ ٢٦٢ ، ع ١ .

(٢) كان التدين سابقا على التفلسف ، وقبل ظهور الفلاسفة اليونان كانت هناك دبانات منزلة معروفة واخرى غير منزلة . ولا شك فى ان فلاسفة اليونان عرفوا ذلك وانطبعت عقولهم بالكثير منه خصوصا أفلاطون ، لكن اليونان كانوا بوجه عام ، فى تصورهم للالوهية وكلامهم عنها ، يعتمدون على الملكات الفكرية الطبيعية .

والمهم أن البحث في الاله أجل موضوعات النظر وأعضلها ، وأنه لم يَخْلُ مذهب فلسفي أو علمي من تناوله بالبحث . وكانت محاولات اثبات وجود الاله أكبر ما شغل علماء الأديان ، ومن أهم ما تعرض له الفلاسفة والعلماء على السواء .

ومرجع ذلك الى الاهمية الكبرى للموضوع في ذاته والى ما يترتب على الاعتراف بوجود الاله ، أو الانكار له ، من نتائج نظرية وعملية تتوقف عليها قيمة كل شيء .

ومع أن الأمم ذات الحضارة الفكرية بوجه عام ، وجميع أهل التفكير العميق المتزن ، متفقون على القول بصانع قادر حكيم ، صدرت عنه الأشياء ، وهو يدبرها على مقتضى الحكمة ، فان الأمر لم يَخْلُ من أفراد ينكرون وجود هذا الخالق ، ويجدون من ينخدع بأقوالهم . وهم في الاغلب من غير المحققين في العلم بهذا العالم ، أو من الناكصين عن الاستجابة لما يطلبه العقل من تفسير نهائى وصحيح وشامل للكون والحياة ، أو من المخالفين للحق على علم به ، أو الذين لا يريدون أن يسيروا في تفكيرهم وحياتهم بحسب ما تقضى به المعرفة بالاله وحكمته ، أو المتظاهرين بكياسة زائفة ، أو المغلوبين على أمرهم ، أو نحو ذلك من ظروف الالحاد وأسبابه التي لا حصر لها .

ونظرا لأن الاستدلال على وجود الاله الحق ، سواء تفكر الانسان في الكون أو رجع الى التفكير في نفسه ، أشبه بالاستدلال المباشر الذى لا يدفع أساسه أو نتيجته الا مكابر معاند احكم العقل ، فانه يمكن الشك في اخلاص المنكرين لوجود الله فيما يقولونه ، كأنهم يجحدون بشيء يؤمنون به في قرارة نفوسهم .

ولكن لما كان الكلام فى اثبات وجود الله ، فى الحقيقة ، تفسيرا للعالم وسنداً للقيم ، فان الموضوع يصبح بالضرورة نظرية علمية فلسفية من الطراز الاول ، ويتجلى ذلك من كلام العلماء المحدثين عن وجود الله .

ولما كان الايمان بالاله الحق هو أساس العقيدة في الأديان المنزلة فان المفكرين المؤمنين سلكوا في اثباتهم لوجوده طريق العلم والفلسفة . ومما سهل ذلك في بعض الأديان ، وهو الاسلام ، أنه بنى الايمان بوجود الله على أساس النظر العقلى في الكون والانسان .

وعلى هذا فان ذكر الأدلة على وجود الله ، سواء جاءت على لسان العلماء والفلاسفة أو المؤمنين العلماء المتفلسفين ، هو ذكر الأدلة التي صدرت عن العقل الانسانى من وحى تفكيره في مشكلة هذا العالم والوجود بوجه عام .

وهذا لا يتعارض مع استنارة العقول بالهدى الذى جاء من عند الله وكان للعقل ميزانا وحافظا من الزلل في الحق الذى هو مصدر كل حق .

ومن الطبيعى لمن يتناول المشكلة أن يراعى الترتيب التاريخي ، فيبتدىء بالمفهوم الفلسفي للالوهية والأدلة الفلسفية عليها ، لأن ظهور هذه الادلة كان سابقا على ظهور أدلة المتفلسفين من علماء الديانات المنزلة من النصارى والمسلمين (١) .

---

(١) مع ان اليهودية اقدم من الفلسفة فانه لم يظهر بين اليهود تفلسف الا بعد ظهورالفلسفة اليونانية بقرون كثيرة، وكان ذلك على يد فيلون الاسكندرى (٣٠ ق.م – ٥٠م) . لكنالا نجد عنده نظرا عقليا وتفسيرا علميا فلسفيا لهذا العالم ، ولا ادلة نظرية لاثبات وجود الله ، بل نجد عنده تاويلا رمزيا للتوراة ونزعات روحية صوفية ، فيها عناصر افلاطونية مع دفاع عن الدين . اما فلاسفة اليهود الكبار من اول نشوء التفكير الفلسفي بين اليهود الى ظهور موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤م) فانهم نبغوا فى ظل الحضارة العربية الاسلامية ، وهم ينتمون من الناحية الفلسفية الى التيارات الكبرى فى التفلسف بين المسلمين .

أن بدايات « علم الربوبية الطبيعي (أو الفلسفي) » ، وكذلك ظهور الأدلة النظرية لاثبات الاله تعالى ، كانت عند فلاسفة اليونان (١) ، وان كانت فكرة الالوهية قد كانت معروفة من قبل ، خصوصا عند المنتسبين للديانات المنزلة .

واول ما نجد ذلك عند سقراط (ت ٣٩٩ق . م) الذى تدل محاورات أفلاطون على ايمانه باله حكيم كان يشعر بأنه ، بطريقته بالتفكير وبأسلوب حياته ، يستجيب لنداء منه ، كما تدل روايات على انه كان يستدل على وجوده مستندا الى ما في هذا العالم من نظام واحكام ، فهو في تاريخ الفلسفة في الغرب أول ممثل لوجهة نظر تليولوجية أى غائية (Teleological Conception) فيمايتعلق بالكون والانسان .

فاذا نظرنا في مصنفات أفلاطون ، خصوصا « الجمهورية » و « القوانين » وبعض محاوراته مثل : Theaetetos, Timaeos, Euthyphron, Phaedros, Politicos, Phaedon وجدنا محاولات جدية ذات صبغة فلسفية ـ دينية لبيان فكرة الألوهية واقامة الادلة علىوجود الله ، ووجدنا بيانا لخيرية الاله التى ينبنى عليها نظام الأخلاق، ولقبول هذا العالم باعتبار أنه خير ، لصدوره عن اله خيِّر ، وذكراً لافكار مثل : ان الاله هو « الراعى » وان البشر «غنمه» ، وان نفوس الاخيار في يديه ، وهى تصير اليه بعد الموت . . .

ومن أدلة أفلاطون على وجود اله ، الدليلُ الموجود في الكتاب العاشر من « القوانين » ، وهو مبنى على ظاهرة الحركة ، خصوصا الحركة الدائرية المنتظمة التي تتجلى في حركات الاجرام السماوية والتى لا يمكن ، بحسب تصور افلاطون ، أن تكون صادرة الا عن نفس لها حركة ذاتية بها تحرك تلك الاجرام . واذن فهناك نفوس هى علل فاعلة ، ولما كان فعلها يجرى على نظام فهى علل عاقلة . وافلاطون يطلق في كلامه عنها لفظTheoi (Gods = آلهة) ، لكنه كان في ذلك ، كما يرى بعض العلماء (٢) يعبر عما يناسب التصور الشعبي عند اليونان . اما هو فكان يرى ، كما يدل كلامه في محاورة طيماوس ، أن الاله واحد ، بدليل أن العالم واحد وانه منظم .

وقد يمكن الاستدلال على ذلك بما يقوله أفلاطون عن مثال الجمال ومثال الخير في كلامه عن عالم المثل المفارق لهذا العالم المحسوس .

فمثال الجمال فوق كل وصف ، وهو أزلي أبدى ، ومصدر كل الجمال المتفرق في الأشياء ، وهو منتهى ما يمكن أن تنزع اليه الارادة الانسانية (٣) .

ومثال الخير في قمة عالم المثل ، فوق كل وصف ، وهو منتهى ما يمكن تعقله : « هو الذى يعطى موضوعات المعرفة حقيقتها ويعطى الذوات العارفة القدرة على المعرفة . يجب عليك أن تعتبره علة المعرفة وعلة الحقيقة ، من حيث ان هذه يمكن أن تعرف . ومهما بلغ جمال المعرفة

---

(١) كان تفكير اليونان اساس تطور الفكر الفلسفيالاوروبى . والفكر الفلسفى والدينى فى الاسلام له علاقة وثيقة بالفكر اليوناني من حيث القبول والنقد والرفض والتصحيحوالاكمال . ولذلك نهتم هنا بالفكر اليوناني. اما الفكر الديني والفلسفى عند امم الشرق القديم والشرق الاقصى ، فانه ، الى جانب ما فيه من غموض وما يعوزه من العنصر العلمي العقلي ، لم يكن له كبير شان بالنسبة للفكر الديني عند الاسلاميين أو للفكر الديني عند الاوروبيين .

(٢) مثل تيلور Taylor فى ERE مادة Theism ، مجلد ١٢ ص ٢٦٣ ع ١ .

(٣) المادبة ٢١٠، ـ ٢١٢،

وجمال الحقيقة فان الخير أجمل من ذلك بكثير . وكما أن الضياء وقوة الابصار شبيهان بالشمس، لكنهما ليسا الشمس ذاتها ، فكذلك المعرفة والحقيقة شبيهان بالخير ، لكنهما (لا الواحدة ولا الأخرى) ليسا ذات الخير .... وكما أن الشمس المحسوسة تجعل للأشياء صفة أن ترى ، وليس ذلك وحسب ، بل هي أيضا واهبة الصيرورة والنماء والغذاء من غير أن تكون هي حادثة ، فكذلك الخير يجعل لموضوعات المعرفة صفة أن تعرف ، وليس هذا وحسب ، بل هو يعطيها الوجود والحقيقة ، على حين أنه هو فوق الوجود شرفا وقوة .... اعلم أن الخير والشمس ملكان : أحدهما على عالم المعقولات ، والآخر على عالم المحسوسات » (١) .

وأفلاطون يصف مثال الجمال بأنه خير ، ومثال الخير بأنه جميل ، ويصف صانع العالم بأنه خير جميل . ويؤخذ من جملة كلامه، كما يستنتج بعض العلماء ، أن مثال الخير عنده هو الاله وأنه اله واحد .

لكن أفلاطون لا يفرق بين الاله وبين النفوس والمثل من حيث الماهية والحقيقة ، ولا يفرد الاله بالأزلية ، بدليل أنه يقول بأزلية عالم المثل ، وبوجود ما يشبه مادة أزلية ، سماها : « القابل » (dekhomenon) أى القابل لتأثير المثل ، وهي أساس تشكل هذا العالم ، ويقول بنموذج سابق بحسبه صنعت السموات والأرض .

وهو اذا كان في محاورة طيماوس يتكلم عما يسميه « الصانع » (Demiurgos) فان هذا الصانع ليس مبدعا بالمعنى الحقيقي ، وانما هو يصنع من شيء موجود ـ ويؤخذ من كلام أفلاطون أن هناك مبادىء كثيرة تشترك في صنع العالم . وهذا كله يشوب التوحيد عند أفلاطون ، ويجعل امر الاله في تفكيره ملتبسا غامضا . ثم ان تصور هذا العالم كائنا حيا له نفس كلية بواسطتها يؤثر عالم المثل في عالمنا لا يستند الى أساس علمي .

مهما كان الأمر فان أفلاطون يقول بوجود اله حكيم يعلم الخير . وفعله مشابه له ، فهو الذى ينظم كل شيء ويعنى بالعالم . ويقول بعالم غير مادى فوق عالمنا ، منه جاءت النفس الانسانية واليه تصير بعد الموت في حياة أخرى خالدة . وهذا كله يكون وجهة نظر دينية أخذ أفلاطون عناصرها من مصادر شتى لا داعي للكلام فيها . وكل تصوره للاله والكون ، رغم ما فيه من نزعات عقلية وروحانية ، مشوب بعناصر القصة والأسطورة .

لكن المهم انه حاول اثبات وجود صانع مدبر ، مستندا في ذلك الى النظر في العالم ، وجمع في برهانه ، كما لاحظ تيلور(٢) ، بين الدليل المبنى على ما نشاهده في الأشياء من حدوث وتغير يدل على استنادها الى مؤثر وبين الدليل المبنى على ملاحظة الارتباط والغائية في نظام الكون .

فدليله ليس من النوع الاستنباطي المبنى على الأوليات ، « هو ليس أوليا a priori ، بل هو دليل مبنى على التجربة (argumentum a posteriori) يسير من صفة معلول معلوم الى صفة علته . فوجود عالم من أشياء متغيرة ، وكون مايجرى في عالم التغير هذا يبدى على نحو متزايد شيئا يكشفه لنا النظر العلمي ، وهو خضوعه لقوانين يدركها العقل ، كل ذلك يعتبر حقائق نعرفها بالتجربة ، والدليل لا ينهض بدون هذه المقدمات التجريبية » .

---

(١) الجمهورية ، ص ٥٠٦ ـ ٥٠٩ ، حسب نشرة بكر .

(٢) ERE ، م ١٢ ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ .

أما دليل أفلاطـون المبني على نظريته في المثل ، وملخصه أن تفاوت هذه الأشياء المحسوسة في صفاتها يدل على أن صفاتها ليست ذاتية بل هي ناشئة عن مشاركتها في شيء تكون له الصفات ذاتية وكاملة ، وهو عالم المثل الذى رباطه مثال الخير ، فهو يستند الى ملاحظة صحيحة ، لكن افلاطون لم يحسن الاستنتاج منها (١) .

اما أرسطو فقد استدل على وجود الاله ، كما استدل استاذه ، مبتدئا من النظر في العالم وما فيه من تغير وحركة .

هو يقول من جهة ان هذا العالم مسرح للتغير والصيرورة ، والتغير عبارة عن أن شيئا « بالقوة » ، أى في حالة « الامكان » ، يخرج الى حالة « الفعل » ، أى « الوجود المتحقق » . وهذا لا يكون الا بشرط وجود شيء يكون « بالفعل » . ولما كان التسلسل ، أعني رجوع الشيء الى ما قبله وهكذا الى ما لا نهاية له في الماضي (infinite regress — regressus in infinitum) ، مستحيلا ، فانه يتحتم الانتهاء الى شيء موجود بالفعل دائما ، وهو العلة الأولى .

ومن جهة أخرى هنـاك الحركة الدائرية المنتظمة التي نشاهدها في نظام الأفلاك . وأرسطو يردها الى فعل النفس ، لكنه يرى أنها ليست مجرد حركة ذاتية بل هي حركة عن « شوق » (appetition — orexis) نحو شيء تدركه النفس ، وبذلك تكـون النفس عقلا (نوس nous) . وهذه الحركة وان كانت في رأى أرسطو أزلية أبدية ، فانها لا بد أن ترجع الى « محرك أول غير متحرك » (Unmoved Mover) .

وأرسطو يقول « بمحركات أوَل » بقدر عدد الأفلاك كما تصورها ، لكن هناك فلكا محيطا بها جميعا ، وهو فلك النجوم الثابتة أو « فلك الثوابت » ، كما عبر العرب . وهو يحرك كل ما فيه ؛ فهو المحرك الأول غير المتحرك بالمعنى الحقيقي المطلق . وأرسطو يسميه الاله (٢) ، وهو واحد أزلي أبدى لا يتغير . والعالم كائن حي واحد يتحرك من الأزل الى الأبد حركة عشق للمحرك الأول وتشبُّه به .

ويضيف أرسطو للاله صفات كثيرة ، بعضها لا يخرج له من أسس نظرته ، وبعضها استحسان منه بلا دليل .

فهو مثلا يبنى على فكرة أن المحرك الأول غير متحرك ، وأنه ثابت لا يتغير ، فكرة أنه لا يعلم الا ذاته ولا يعقل غير ذاته ، فلا يعلم أحوال الأشياء لأنها متغيرة . فحياته عبارة عن تعقل دائم لذاته أو هي كما يعبر أرسطو « تعقل لكونه عاقلا » (noesis noesios) . وقد فهم أرسطو من العلم العلم الكسبى الانفعالى الذى ينشأ عن التأثر بالمعلوم ، ولم يصل تفكيره الى العلم الفعلي الذاتي الذى توجد الأشياء طبقا له ، وهو علم واحد يحيط بها في جميع أحوالها .

وهو يصف الاله بأنه متلذذ لذة « بسيطة » وأنه مبتهج سعيد (٣) . ولا يضيف اليه صـفة القدرة أو الارادة .

---

(١) انظر ادلة وجود الله عند المطهر بن طاهر المقدسى فيما يلى .

(٢) Metaphysics ، ١٠٧٢اس ١٩ ـ ١٠٧٣ب س١٧ . Physics ٢٥٨ ب س ١٠ فما بعده

(٣) الاخلاق الى نيقوما خوس ١١٥٢ ـ ١١٥٤

فالاله عنده « عقل مفارق للمادة » أو « صورة خالصة » (١) . ولما كان أرسطو يقول بهيولى أولى أزلية « وبصور » أزلية أيضا وبأن المادة تحركت من نفسها عن شوق الى المحرك الأول ونزوع نحو الوجود الكامل، فان الاله عنده لا يمكن أن يكون خالقا لشيء ، وهو لما كان لا يعلم الأشياء فانه لا يمكن أن يكون له في العالم تدبير ولا عناية .

ويؤخذ من كلام لأرسطو (٢) أن المحرك الأول موضع تقديس وعبادة ، لكن كيف يتسنى ذلك ، وهو لا يعلم من أمر الانسان شيئا ، هذا الانسان الذى تصدر أفعاله عن عقل وضمير وقدرة واختيار فلا بد له من اله يعلم نواياه ويقدرها ويجازيه عليها .

الحق أنه يخيل للانسان أن أرسطو تصور شخصا روحانيا كاملا ورفعه الى مرتبة الألوهية (٣) ، لكنه جرده من الصفات التي تجب للاله الحق كالقدرة والارادة والعلم ... الخ . وكان قصده بذلك أن ينزه الاله عن العلم بالأشياء التي دونه أو بالاشياء المتغيرة ، فجعله جاهلا بكل شيء .

فاذا كان أفلاطون ، نظرا لقوله باله يعنى بالعالم وبالانسان ، قد يعتبر مؤسسا لمذهب في التأليه يتضمن هذه المعاني وهو ما سمى Philosophical Thesim ، فان تلميذه أرسطو ، نظراً لقوله باله هو مجرد علة ، ولا شأن له بالعالم وما فيه ، يعتبر مؤسسا لمذهب في التأليه يشتمل على هذه الأفكار ، وهو ما سمى Philosophical Deism

على أن تصور كل من افلاطون وأرسطو للاله لا يعدو القول بأنه موجود أو علة مؤثرة على نحو ما ، وهما لا يُفردان الاله بمميز خاص به ، لا من حيث الماهية والحقيقة ولا من حيث الوجود الأزلي الأبدى الذى يليق بالموجود المنزه عن مشابهة غيره من الموجودات . وتصورهما للاله لا يفسر هذا العالم تفسيرا كاملا ، لا من حيث احداثه واظهاره الى الوجود ولا من حيث تعليل ما فيه من صنع بديع ونظام محكم ، ولا من حيث الغاية من ظهوره ، وخصوصا ظهور الانسان .

ومن تصورات الألوهية التي يمكن أن تذكر عن العصر القديم تصور الفلاسفة الرواقيين(٤) Stoics ، لأن له صبغة خاصة .

عند الرواقيين أن العالم كل كبير منظم مرتبط الاجزاء ، وهو كائن حى كبير خاضع لقوانين، فيه غائية شاملة وحتمية أو ضرورة (ananke) شاملة أيضا ، فلا محل فيه لما يسمى الصدفة . وهناك أيضا قدر لا مفر منه heimarmene

---

(١) المقصود بالصورة الموجود اللامادى .

(٢) Ethica Eudemea ، ١٢٤٩ ب س ٢٠

(٣) يقول تيلور ان تصور أرسطو للاله هو « ما يتمنى ارسطو أن يكونه لو ان ظروف الحياة الانسانية تسمح بذلك ، وهو أن يكون مجرد مفكر علمى متعزز فى نفسه ولا صلة له بالطبيعة »

(٤) مؤسس المدرسة الرواقية زينون Zenon (بين ٣٤٠و٢٦٨ ق‌م تقريبا) ، وكان تلميذه وخليفته هو كليانتيس Cleanthes صاحب الانشودة المشهورة فى التوحيد والموجهة الى زيوس ، وخلفه كريسيبوس Chrysippos الذى كان مؤلفا كبيرا وقد عاشت المدرسة الرواقية الى ما بعد الميلاد بقرون .

وعلة هذا العـــالم عقـــل logos كلى ،هو الاله ، وهو سار immanent في الكون ، كالبذرة التي تتفتح وتصير شجرة logos spermaticos ، وهذا العقل الكلي يشمل جملة القوى البذرية logoi spermaticoi التي تتفرع منه ، ولكل منها خاصة تجعل للمادة التي تسرى فيها كيفية معينة .

وكل شيء مظهر للاله ، وفيه المبدأ الالهى والعقلى ، والاله ليس مجرد القـــوة التى تبعث الحياة بل هو عقل الكل logos toû pantos ، هو العناية الشاملة ، وهو حكيم كامل ، وهو أساس القانـــون الطبيعي الذى يأمر بالخير وينهى عن الشر ، هو يثيب ويعاقب ، هو كائن حى سعيد ..... الخ .

ويعرف الرواقيون الاله بأنه « نار صانعة تسير بنظام نحو تكوين العالم محتوية في ذاتها على كل القوى البذرية التى بحسبها تظهر الأشياء على نظام الضرورة » (١).

لكن الرواقيين يقولون ان كل موجود لا بد أن يكون ماديا جسمانيا ، ويؤيدون رأيهم هذا بأن يزعموا أن ما ليس ماديا لا يمكن أن يفعل ولا أن ينفعل . وعلى هذا لا بد أن يكون المبدأ الالهى في نظرهم ذا طبيعة مادية ، وان كانت بالضرورة طبيعة مادية لطيفة اذا قورنت بالطبيعة المادية الكثيفة .

ان مذهب الرواقيين عبارة عن قول بوحدة وجود يسرى فيها المبدأ الالهى Pantheism فالاله ليس منفصلا عن العالم المادى ، كما هو منفصل عنه في مذهب أرسطو أو أفلاطون ، بل نسبة الاله الى العالم المادى كنسبة القوة الى مظهرها ، أو كنسبة الفاعل الى محل فعله ، أو كنسبة الروح الى الجسد ، لكن من غير فصل بين الطرفين . فالعالم اذا نظرنا اليه من جهة القـــوة الفاعلة الثابتة فهو الاله واذا نظرنا اليه من جهة القوة المنفعلة الثابتة فهو المادة .

فها هنا مثال من تصور الالوهية ومن الواضح أنه تفسير للكون رغم ذكر اسم الاله أو المبدأ الالهى . ويخيل للمتفكر في مثل هذه التصورات أن الاله قوة ما مؤثرة في الاشياء .

نعم ان الاله بحسب التصور الصحيح ، موجود قادر فعال ، لكنه لا يدخل في تركيب العالم ولا يتقيد به ولا ينحصر فيه ، وما ذلك الا لأن العالم أثر وفعل ، فله فاعل . لكن الفاعل أكبر من فعله ومغاير له من كل وجه ، ولولا ذلك لما كان فاعلا له . وكل زعم بأن المبدأ الفعال في الكون متفرق فيه وأنه أجزاء سارية في الأشياء ، زعم لا يرتفع الى مرتبة التفكير الفلسفي ، لانه يفضي الى استحالة تفسير العالم تفسيرا حقيقيا . هذا الى ما فيه من خلط بين العلة والمعلول أو بين الفاعل وفعله .

واذا لاحظنا أن الرواقيين يتصورون أن العالم كائن حى له عقل وجسد ، وأن كل شيء في العالم ممثل للكل ، وأن الاله أشبه بوعاء شامل لآلهة مثله ، أو بوعاء كل شيء يخرج منه ويرجع اليه ، استطعنا أن نقطع بأن تصور هؤلاء الفلاســفة للعالم وموجده لا يتجاوز القياس على ما نشاهده من أحوال الانسان ، ولا يتجاوز التصور الحسى .

والحق أن الرواقيين كانوا يتصورون الكون عالما كبيرا Macrocosm وذلك في مقابل الانسان الذى هو العالم الصغير Microcosm . ونفس الانسان تشبه في ماهيتها العقل الكلى وجسده يشبه جسم الكون .

---

(١) A. Schwegler : Geschichte der Philosophie, Reclam, 171

أما دليل الرواقيين على وجود الله فهوليس دليلا من النوع الذى تقدم ذكره . وهو يمكن أن يفهم في ضوء نظرتهم الى الافكار والآراء السائدة بين الناس .

فمن هذه الآراء ما يكون خاصا بأفراد أو بجماعات معينة ، فهي نتيجة لظروف فردية أو ثقافية أو اجتماعية خاصة .

ومنها مـــا يكون ذائعـــا مشتركا بين الناس على اختلاف البيئات والظروف والأحوال ، كأن العقول السليمة أجمعت عليها . وهذا الذيوع يدل على أنها صادقة .

هذه هي نظرية « اجماع الامم » Consensus Gentium التي بنى عليها الرواقيون دليلهم على وجود الله .

فبما أن جميع الأمم تؤمن بوجـــود آلهة أو اله يدبّر الكون ويعنى بالانســـــــان ، فلا بد أن يكون هذا الايمان صحيحا لأن العقـــول انتهت اليه .

ومن الواضح أن هذا ليس دليلا بالمعنى الدقيق ، وان كان يشير الى اقتناع أصيل في نفس الانســـــان بوجود خالق مدبّر وهو ربما كان ناشئا عن تفكير باطن مبهم وغير مفصل .

• • •

ومن تصورات الالوهية ذلك التصور الذى نشأ عند أصحاب الافلاطونية المحدثة (Neoplatonism) التى يرجع تأسيسها الى أفلوطين (ت ٢٧٠م)

الاله في هذه الفلسفة هو المبدأ الاول المتعالى عن ملابســـــة المادة ، الســـابق لكل شـــيء ، والذى صدر عنه كل شيء ، وهو فوق كل المفهومات حتى مفهوم الوجود والخير والجوهر .

وعلاقته بالعالم هي أنه علة للعالم لا بمعنى أنه سابق على العالم بالزمان ، بل بمعنى أن العالم صدور أو فيض(Emanation) أقل كمالاً من المبدأ وأن معنى صدور الاشياء عن الاله ، أو «الواحد» أو « الأول » كما يعبرون ، هو أنهـــا تستند في وجودها اليه ، وان كانت مظاهر متدرجة للكمال الذى لا يزال يتناقص كلما نزلنا في المراتب .

والاشياء تفيض عن الاول لأنه خير ، وأول المراتب عقل nous وتفيض عن العقل نفس ، والاجسام التى نشاهدها في العالـــم هى صور Images أو مظاهر Appearancesأو ظلال للنفس، وأخيرا تأتى المادة الاولى prote hyle التى هـــى« ظل الظل » .

وهذه الاشياء الصادرة عن الأول ترجع نحوه بالتأمل وتنزع الى الاتحاد به لأنه خير . فالنفس تعرف ذاتها بتأملها للعقل ، والعقل يعرف ذاته بتأمله للاول .

وهكذا تكون الموجودات كلها وحدة تصدر عن الواحد وتستند اليه وتتأمله ، والأول هو الشامل لها .

هذا تصور للكون وعلته ، ولا شك أنه تفسير للكون لا يستند الى مبادىء عقلية يستنبط منها ، ولا هو نتيجة لنظر علمي في هذا العالم . ويمكن القول انه خيال فلسفي جاء نتيجة لنزعات صوفية . ولا توجد مقدمة عقلية أو حسية واحدة يمكن أن تستند اليها قضية واحدة مما يقوله القوم .

وان كل كلام عن الاله وعن أدلة وجوده يجب أن يبدأ من النظر في هذا العالم الماثل أمامنا ، في ضوء الحس والعقل . وكل بداية أخرى ، مثل الاستدلال من المفهومات أو المعانى الذهنية ، فانه يمكن اثارة الاشكالات عليها ، كما سنرى .

• • •

كان للفكر اليونانى ، ممثلا في المذاهب التى تقدم ذكرها ، تأثيره وصداه في الآراء التى ظهرت بعد ذلك .

وكان ظهور المسيحية واختلاط عناصر من الفلسفة بتصورات علماء العقائد والمفكرين المسيحيين مجالا لظهور آراء في الالوهية ، لا نعرض لها هنا ، وللمحاولات للبرهنة على وجود الله .

وأول كلام له وزن فيما يتعلق باثبات وجود الله هو ما نجده عند القديس أوغسطين St Augustin (ت ٤٣٠ م) .

وهو يستدل على وجود الله من النظر في هذا العالم المحسوس الذى يدل تغيره على أنه مخلوق ، ويدل نظامه البديع على أنه مصنوع (١) .

غير أن أوغسطين يذكر الى جانب هذا الاستدلال المستند الى الحس والعقل دليلا يصدر فيه عن نزعات أفلاطونية ـ أفلوطينية . وهو يبنى دليله على يقيننا بالقضايا البديهية الرياضية والمنطقية وبالقضايا التى يوجبها العقل والضمير ، مثل وجوب طلب الحكمة والامتثال للفضائل من العدل والشجاعة والعفة .

ويقول ان هذه القضايا يقينية في ذاتها ، وهى ليست من صنع عقلنا ، لأنها قانون ثابت لا يتغير يحكم عقلنا ويعلو عليه ، فلا بد أن تكون تلك القضايا موجودة في شيء يكون هو الحق المطلق ، وهو الاله .

وقد يكون هناك وجه لما يذهب اليه أوغسطين من أنه ، اذا كانت هناك حقائق وقيم متنوعة ، فلا بد أن تشير هذه الحقائق والقيم الى حق مطلق يكون هو المعيار الثابت لكل الحقائق والقيم وهو الآله (٢) .

لكن هذا الدليل غير محكم وهو لا يؤدى الى مفهوم واضح وكامل للالوهية ، وخصوصا ان أوغسطين سار مع تصورات خيالية مثل قوله : ان مُثُلَ الأشياء ونماذجها التي قال بها أفلاطون

---

(١) للقديس أوغسطين كلمات فى ذلك ، ذكرها يوسف كرم فى كتابه « تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط » القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٥ ص ٣٣ .

(٢) Messer (A.) : Geschichte der Philosophie, I, p. 114 — 115, Leipzig, 1930

موجودة فى العقل الالهى ، واعتبرها نماذج معقولة يخلق الاله الأشياء على مثالها وطاقات روحانية نورانية تشرق فى النفس الانسانيــة وتساعــدها على ادراك أصول الماهيات والحقائق .

على أن أوغسطين يرىأن ذات الاله لا يمكن ادراكها بالمفهومات الانسانية ، فهو « يعرف بأنه لا يعرف » . وهو قد خلق الأشياء عن لاشيء بفعل ارادى حر . ومعنى هذا انه يرفض ما ذهب اليه أفلاطون وأرسطومن وجود هيولى قديمة الى جانب علة العالم ويرفض القول بالصدور Emanation على ما هو معروف في الافلاطونية المحدثة Neoplatonism

• • •

على يد القديس آنسلم Anselm رئيس أســاقفة كنتربرى (ت ١١٠٩ م) ، والذى كان معاصرا للغزالى (ت ٥٠٥ هـ ــ ١١١١ م) نجد تحولا في طريقة اثبات وجود الاله .

فمع أنه في كتابه الذى عنوانهMonologionيحاول اثبات وجود الاله مستندا الى فكــرة أفلاطونية هى القول بتفاوت الاشياء في الوجود والخير والكمال وبأن الاشياء المتفاوتة في الكمال تستمد وجودها من مشاركتها في مبدأ واحد هو أعلى منها ،وهو الاله ، فانه يريد اثبات وجود الاله على أساس استنباطي . وفكرة الألوهية هنا هي التى يقدمها لنا الوحى .

فهو فى كتابهبعنوان Proslogion (١)يشير الى أن « الجاهــل يقول فى قلبه : ليس اله » (٢) ويبين أن هذا الجاهل الذى ينكر وجود الاله قد لا يعقل المقصود من هذه الكلمة ، ولذلك يوضحها أنسلم بأنها تدل على « الشيء الذى لا يمكن تصور شيء أعظم منه »(quo maius cogitari nequit)

فان كان الجاهل المنكر لوجود الاله لا يعقل معنى الالوهية ، فهو لا بد يدرك معنى « الشيء الذى لا يمكن تصور شيء أعظم منه » . فاذا كان يدرك هذا المعنى ، فانه لا يمكن أن ينكر وجود الاله . والدليل الذى يقدمه آنسلم يسير على هذا النحو :

نحن نتصور ونعقل وجود كائن لا يمكن تصور ما هو أعظم منه . لكن هذا الكائن لا يمكن أن يكون في الذهن in intellectu فقط ، لانه ان كان كذلك فنحن نستطيع أن نتصوره موجودا في الحقيقة in re ، اى خارج الذهن . وهو فيهذه الحالة يكون أعظم .

واذن ، فلو كان الكائن الذى لا أعظم منه موجودا في الذهن فقط فكأننا نقول : ما لا يُتصور أعظم منه يمكن أن يُتصور أعظم منه ، وهذا تناقض .

وعلى هذا فالكائن الذى لا أعظم منه لا بد أن يكون موجودا في الذهن كمفهوم وخارج الذهن كشيء حقيقي موجود بالفعل .

- هذه هي صورة الدليل المسمى : « الدليل الانطولوجــي » أو « آلدليــل الوجــــودى » (Ontological Argument) الذى صار مشهورا منذ أيام آنسلم والذى يقوم على :

---

(١) Proslogion seu Alloquium de Dei existentia ، ف ٢ ، ٣

(٢) مرموز ١/١٤

١ ـ تحديد تعريف للألوهية ، وهـو تعريف مبهم، بصرف النظر عن تشكك بعض العلماء(١) فى أن يكون له معنى ، لأنه يشبه قول القائل مثلا :« عدد لا يمكن أن يتصور عدد أكبر منه » . فهل مثل هذا العدد موجود فى الذهن ؟ كذلك الحال بالنسبة لمفهوم الشىء الذى لا يمكن تصور ما هو أعظم منه .

٢ ـ القول بأن الوجود الذهنى وجود ما ،لكنه أدنى من الوجود المتعين خارج الذهن .

٣ ـ امكان الاستدلال من الوجود الذهني على الوجود الخارجي أو من تصور شيء على وجوده بالفعل ، وهذا ما كان موضع اعتراض منذ أيام آنسلم نفسه .

فقد نقده مفكر معاصر له هو جاونيلـــون Gaunilon (٢) على أساس أن تصور الشيء أو القضية لا يدل على أن الشيء موجود بالفعل أو على أن الحكم الذى تتضمنه القضية حكـم صحيح ، وعلى أساس أن الاستدلال من الوجود الذهني ، وهو وجود متصوَّر ، على الوجود بالفعل ، وهو وجود متحقق ، غير جائز ، كما أنه لا يجوز مثلا الاستدلال من تصـور جزيرة سعيدة فى وسط المحيط مملوءة بالثروات على وجودها بالفعل .

وقد حاول جاونيلون أن يضع تعريفـا آخر لمفهوم الاله ، وهو أنه : الكائن الذى هو أكبر من كل ما يمكن تصوره ، ويجد أنه حتى هذا التعريف لا ينتج شيئا الا اذا أثبتنا أولا أن مقابلـه موجود بالفعل ، فأما استنتاج واقع من فرض فهو غير جائز .

وقد وضع دانس سكوتوس John Duns Scotus المفكر الانجليزي (ت ١٣٠٨) (٣) صيغة أخرى لتعريف الاله ، وهي أنه : « الشيء الذى يمكن تصوره بدون تناقض ، لكن لا يمكن تصور ما هو أعظم منه الا مع الوقوع فى التناقض » .

لكن هذا كله لا يقدم الاستدلال فى شيء .

على أن آنسلم رد على جاونيلون بأن الانتقال من الوجود الذهنى الى الوجود الحقيقي لا يجوز الا فيما يتعلق بالكائن الذى لا يمكن أن يكون هناك اعظم منه . فتصور جزيرة سعيدة لا يتضمن ضرورة داخلية لوجودها ، على حين أن فكرة الالوهية لها وحدها خاصة أننا لا يمكن أن نتصور أن مدلولها غير موجود .

لكن هذا الرد غير مقنع ، لأنه لا يمكن الانتها. الى أنه يستحيل تصور أن الاله غير موجود الا على أساس آخر مثل أن يقوم الدليل العقلي على وجوده بالاستناد الى النظر فى هذا العالم أو نحو ذلك .

وظل « الدليل الوجودى » موضع خلاف بين الفلاسفة ، فمنهم من قبله ومنهم من رفضه.

فقد رفضه أكبر علماء العقائد فى العصور الوسطـى ، وهو القـديس توماس الأكوينـي Thomas Acquinas (ت ١٢٧٤) ، معتبرا انه سفسطة .

---

(١) مثل تيلور Taylor فى E.R.E. مجلد ص ٢٦٨ ع٢

(٢) فى رسالة له بعنوان Liber pro insipiente = كتاب للدفاع عن الجاهل

(٣) راجع E.R.E. ، مجلد ١٢ص ٢٧٠ ع١

وكان توماس يرى ، كما رأى متكلمو الاسلام قبله (١) بوجه عام ، أن المعرفة بالله ليست بديهية ، أو « ضرورية » كما يقولون ، يقصدون أن العقل لا يمكنه انكارها .

وهو يقول اننا فى هذه الحياة ، لا ندرك الحقيقة الالهية . ويرد على آنسلم بأن يذكر أنه ليس من الواضح أمام عقلنا ذلك « الشيء الذى لا يتصور ما هو أعظم منه » وأن كل ما يمكن أن نستنتجه من هذه العبارة هو أنه لا تناقض فى تصور ما تدل عليه .

والمهم أن توماس يرفض الأدلة الأولية أو البديهية a priori أو : القبلية ، كما يعبر بعض المحدثين ، يقصدون أنها لا تعتمد على « التجربة » ، بمعنى الاستدلال من شيء ندركه بحواسنا .

وهو يذكر (٢) خمس طرق لاثبات وجود الله ، على أساس التجربة .

١ ــ طريق الاستدلال بالحركة Motion المشاهدة فى هذا العالم . واستدلاله لا يخرج عن استدلال ارسطو الذى تقدم ذكره .

٢ ــ طريق الاستدلال بالعلة الفاعلة Efficient Cause

فنحن نلاحظ فيما حولنا عللا فاعلة ، لكننا لا نلاحظ أن شيئا منها يحدث ذاته ، بل له علة . ولا يمكن الارتقاء في سلسلة العلل الفاعلة الى ما لا نهاية بل لا بد من الانتهاء الى علة أولى والا فانه لا يوجد شيء ، لأن كل علة فاعلة سابقة هي علة لما يليها ، فلا بد من الانتهاء الى علة فاعلة لا علة لها ، وهي الاله .

٣ ــ طريق الاستدلال بمفهوم الممكن والواجب :

نحن نرى أشياء تحدث وتزول ، فهي يجوز أن تكون موجودة ، ويجوز الا تكون موجودة ، ولا يمكن أن تكون موجودة دائما .

فلو كان كل شيء موجود يمكن أن لا يكون ، لكان هناك وقت فيه لم يكن شيء موجودا . ولو كان هذا صحيحا لما كان هناك شيء الآن ، لأن ماليس موجودا لا يصير موجودا الا بفعل شيء موجود .

وعلى هذا لا تكون الأشياء كلها مجرد «ممكنات » ، بل لا بد أن يكون بينها شيء « واجب » . وهذا الواجب اما أن يكون وجوده راجعا الى غيره أو لا يكون .

فان كان راجعا الى غيره فان هذا لا يمكن أن يتسلسل ، بل لا بد من الانتهاء الى واجب بذاته Per se ، وجوده لا يرجع الى غيره ، وهو علة كل ما عداه ، وهو الاله .

٤ ــ طريق الاستدلال من ملاحظة تفاوت الأشياء فى صفات الحق والخير والشرف ونحوها . فهذا التفاوت معناه أن الأشياء تتفاوت فى قربها من شيء له هذه الصفات على أعظم ما تكون .

واذن فهناك شيء هو الأعظم حقا وخيرا وشرفا والأعظم وجودا Maxime ens ، لأن الاعظم من حيث هو حق هو الأعظم من حيث هو موجود .

---

(١) هو قد عرف مذاهبهم وتأثر بها من وجوه شتى ــ راجع بحثا فيما للمستشرق والراهب الاسباني آسين بلاثيوس Asin Palacios, Un aspecto inexplorado de los origines de la teologia escolastica, Bibliothèque Thomiste, II, 1930

(٢) فى كتابة Summa theologica ، القسم الاول المسالة الثانية ، فقرة ٣

وهنا يشير توماس الى قول أرسطو فى الكتاب الثاني من « ما بعد الطبيعة » (٩٣٣ ب ٢٧ ـ ٣٠) .

« ان ما هو حق على الوجه الأعظم هو علة الحق فى الأشياء الأخرى التي هي حق ..... ويكون للشيء من الوجود بقدر ما يكون له من الحق »

ثم يقول :

« أن ما يوصف فى جنس من أجناس الأشياء بأن له صفة على أعظم ما تكون هو علة كل الأشياء التي من ذلك الجنس ..... وإذن يوجد موجود هو بالنسبة لكل الأشياء علة وجودها وخيرها وكمالها ، وهو الذى نسميه الاله » .

٥ ـ طريق الاستدلال من « تدبير الأشياء » (ex gubernatione rerum) ، أى من ملاحظة أن الأشياء الجمادية التي لا عقل لها تعمل متمشية مع غاية ، بدليل أنها تعمل على نحو واحد ، بحيث تحقق ما هو أحسن . ومن هذا ينتج أنها تحقق غايتها ، لا على سبيل المصادفة بل على سبيل القصد . لكن الكائنات التي لا تعقل انما تحقق غاية اذا كان لها مدبّر عاقل (١) .

وإذن ، يوجد موجود عاقل رتب الأشياء الطبيعية نحو غاية ، وهذا هو الذى نسميه الاله .

ونلاحظ أن من أدلة توماس ما يرجع الى أرسطو أو افلاطون ، ومنها ما يقوم على تعليل الحدوث الظاهر فى الطبيعة ، سواء من حيث ضرورة وجود علة فاعلة أولى أو واجب وجود . وأدلته بوجه عام كما لاحظ تيلور بحق (٢) ، تستند الى مبدأ العلية ومبدأ استحالة التسلسل فى العلل وضرورة الانتهاء الى علة أولى ، وهمامبدآن يؤيدهما العقل .

لكن بعض استدلاله لا يقوم على ضرورة عقلية ، مثل قوله بأن « ما يوصف فى جنس من أجناس الأشياء بأن له صفة على أعظم ما تكون هو علة كل الأشياء التي من هذا الجنس ... الخ »

فالنتيجة لا تلزم عن المقدمة ، لأنه يجوز أن تكون تلك الأشياء كلها معلولة بعلة خارجة عن الجنس ومخالفة لكل ما فيه . وهذا موجود فى عالم المادة وعالم الحياة ، فالأشياء تتفاوت فى صفاتها ، وبعضها له من الصفة المشتركة أعظم نصيب ، ولكنها كلها معلولة .

والاله الحق ليس مجرد كائن يشارك الموجودات فى صفة ، ثم كل ما فى الأمر أنه أعظمها حظا من تلك الصفة ، بل ان ذاته مخالفة للأشياء ، وصفاته مخالفة لصفات الأشياء ، رغم الاشتراك في التسمية ، والا فانه لا يمكن أن يكون موجدا لها .

● ● ●

ثم جاء أبو الفلسفة الحديثة فى ناحيتها النظرية ، وهو الفيلسوف الفرنسي ديكارت René Descartes (ت ١٦٥٠ م) بأدلته لاثبات وجود الله .

ومن هذه الأدلة ما يرتبط بالتراث السابق ، مثل الدليل المزدوج الذى يستند الى وجود فكرة فى عقلنا عن كائن لا نهاية لكماله ، وهو الاله. وهذه الفكرة يستنتجها ديكارت استنتاجا منطقيا من ادراكه لنفسه أنه كائن محدود غير كامل .

---

(١) يشبه هذا الدليل ابن رشد ـ راجع ما يلى ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٢٧٠ .

وهو بعد أن يقول ان مفهوم « اللامتناهي » Infini في ذهننا ليس مجرد نفي Négation لمفهـــوم« المتناهى » Fini ، بل هو متقدم فى الذهن على « المتناهى » ــ يقول :

« كيف كان يمكن أن يتسنى لى أن اشك أو ارغب فى شيء ، اعنى ان ينقصنى شيء وأن اكون غير كامل ، لو لم يكن فى عقلى فكرة عن كائن اكمل مني، بالقياس اليه اعرف نقائص طبيعتي ! » (١)

ويؤكد ديكارت أن فكرة الكائن الذى لانهاية لكماله لا ترجع فى وجودها اليه ، لأنه غير كامل وهي ليست مكتسبة من الأشياء التي يعرفها ، لأنها كلها محدودة وغير كاملة ، ولا هى مصنوعة بتوهم الكمالات التى يعرفها وتكبيرها ، لأن ذلك لا يعطينا فكرة اللامتناهى ، فلا يمكن أن يكون مصدرها الا الكائن الكامل ذاته .

وعلى هذا الاساس يضع ديكارت لاثبات وجود الله دليلا يمكن اجماله على هذا النحو :

فى عقلى فكرة عن كائن كامل لا نهاية لكماله ، وبما أنى لا يمكن ان اكون انا الذى اوجدتها فى عقلى ، ولا هى ترجع الى الأشياء ، ولا هى من وضع قوة التخيل ، فانه لا يمكن ان يكون الذى اوجدها الا الكائن الكامل الذى اوجدنى . يقول ديكارت (٢) .

« لا شك أنه لا ينبغي استغراب أن يكون الا له ، اذ خلقني ، وضع في عقلي هذه الفكرة لتكون « ماركة » (طابع) (Marque) الصانع على ما صنع . وليس من الضروري أن يكون هذا الطابع مغايرا للصنع ذاته : بل انه بمقتضى أن الله خلقنى فمن المقبول جدا انه خلقني بوجه ما على صورته وشبهه وانى ادرك هذه المشابهة (التي تتضمن فكرة الألوهية) بنفس الملكة التى ادرك بها ذاتى . . .
وكل قوة الدليل الذى اصطنعه هنا لاثبات وجو د الله تتلخص في انى ادرك انه يستحيل أن تكون طبيعتي ما هى عليه ، اي أن تكون في عقلي فكرة و جود اله ، لو لم يكن الاله موجودا حقيقة ، هذا الاله ذاته الذى فكرته في عقلي ، اعني الذى له كل هذه الكمالات العالية التى يستطيع عقلنا ان تكون لديه فكرة عنها ، لكن من غير أن يحيط بهـا جميعا » .

ويحدد ديكارت مفهوم الاله بأنه « جوهر لا نهاية له ، أزلى ابدى ، لا يتغير ، قائم بذاته عليم بكل شيء ، قادر على كل شيء ، هو الذى خلقنى وخلق الأشياء الموجودة كلها » (١) .

وهو يقول أن فكرة الاله ، او الكائن الـذى لا نهاية لكماله ، واضحة متميزة ، اوضح من فكرة الجوهر Substance بل هى أوضح فكرة فى ذهنـه وفيهـا مـن الحقيقة الموضـوعيـة realité objective أكثر مما في اية فكرة اخرى .

ويستطيع الانسان أن يلاحظ عند ديكـارت في « تأملاته » نزعة صوفية نحو التأمل الباطن . وكلامه عن ادراكه لذاته وادراكه لتفكيره ولما في عقله من افكار ، وكلامه خصوصا عن فكرة الألوهية وانه يدركها ادراكا فريدا، وقوله انها مقرونة بالفطرة ذاتها ، يؤكد هذه النزعة الصوفية ويدعو الى ربطها ليس فقط بالنزعات الصوفية التى عرفها في الافلاطونية المحدثة أو نحوها بل بنزعات صوفية أخرى لا شك أنه عرفها في أثناء عزلته في هولنده .

وهناك شبه بين كلامه عن فكرة الألوهية المطبوعة في عقله وبين آراء مفكرين اسلاميين قالوا بأن المعرفة بالله فطرية في كل روح انسانية ، لكن بين الرأيين فرقا كما سيتبين فيما يلى .

---

(١) Meditationes de prima philosophia باريس ١٩٦٧ (Vrin) ص ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٠ ــ ٤٥

مهما يكن من شيء فان ديكارت يبني على فكرة الكائن الكامل التي يجدها في عقله دليله الآخر لاثبات وجود الله ، وهو صورة من « الدليل الانطولوجي » المعروف منذ أيام القديس آنسلم . ودليل ديكارت هذا موجود في أكثر من كتاب من كتبه (٢) .

ويمكن تلخيصه بمنتهى الاختصار على هذا النحو :

الاله ، كما نتعقل مفهومه ، كامل من كل وجه .

وبما أن الوجود بالفعل كمال

فالاله الكامل لا بد أن يكون موجودا بالفعل .

ويجد ديكارت أن فكرة الاله الكامل تتضمن وجوده بالفعل ، كما أن فكرة المثلث المستقيم الاضلاع تتضمن أن مجموع زواياه يساوى قائمتين .

ويفرق ديكارت بين استنباط وجود الكائن الكامل بالفعل من مفهومه في عقلنا وبين استنباط وجود شيء نتخيله من مجرد تخيلنا له بأن فكرة الكائن الكامل تتضمن منطقيا ضرورة الوجود على حين أن أفكارنا المتخيلة لا تتضمن سوى امكان الوجود (٣) .

ويبدو كأنما المعرفة بوجود الله أو حكمنا بأنه موجود ، في نظر ديكارت ، عبارة عن قضية تحليلية ، أعنى اننا عندما نحلل مفهوم الألوهية ، وهو يتضمن عنده كل صفات الكمال ، فاننا نعرف انه لا بد أن يكون موجودا .

والحقيقة أنه لو كان مفهوم الألوهية مرادفا لمفهوم الوجود باطلاق معناه لكان القول : الاله موجود ، قضية تحليلية يخرج محمولها من تحليل موضوعها ، ولا يستطيع أحد عند ذلك ان يقول ان الوجود غير موجود .

لكن مفهوم الألوهية ، من حيث الذات والصفات ، أكثر من مفهوم مجرد الوجود .

ويمكن أن يوجه على دليل ديكارت ما وجه على دليل آنسلم من اعتراضات . ويمكن أيضا اثارة اشكالات أخرى :

فيقول ديكارت مثلا انه بادراكه لذاته كجوهر يجد أساسا لادراك جوهر لا نهاية له ، لا يعتريه تبدل ولا تغير ، قادر على كل شيء عليم بكل شيء .... لكنه يقول ان عقله محدود . فكيف يمكنه ادراك الجوهر الذى لا نهاية له ؟ .

وأيضا يمكن للانسان أن يقبل أن تكون فكرة « اللامتناهى » أو فكرة « الكائن الكامل » ، في ذهننا مقابلا منطقيا لادراكنا لتناهى ذاتنا أو تناهى الأشياء أو لكوننا غير كاملين . لكن هذا التقابل المنطقى لا يعطينا فكرة « اللامتناهى » ولا يعطينا مفهوم « الاله الكامل » ، كما يتحدث عنه ديكارت ، الا اذا كنا قد أخذناه من مصدر آخر كالتراث الدينى . وهل يمكن أن يدعى عقل محدود أنه يدرك اللامتناهى ادراكا حقيقيا ؟؟

ولا يمكن على أى حال دحض اعتراض من يقول ان المقابل المنطقي : « اللامتناهى » ، الذى يتكلم عنه ديكارت ، هو من صنع الخيال .

---

(٢) فى التأملات ، التأمل الخامس ص ٦٤ فما بعدها وفى كتاب Principes de la Philosophie ، **فقرة ١٤ (باختصار) .**

(٣) فى عقل ديكارت أن ماهية الاله Essence **هى عين وجوده** Existence **(التأملات ص ٦٦) وهذا من أسس دليله . أما بالنسبة لما سوى الاله فالماهية غير الوجود .**

على أنه يمكن لقبول أن الذي أوجدنا وجعلنا كائنات محدودة غير كاملة أراد بذلك أن يدلنا على وجوده استدلالا ، لأن المحدود أو غير الكامل لا يمكن أن يوجد ذاته ، فلا بد له بحكم العقل من موجد مخالف له .

ان هذا التفكير موجود عند ديكارت ، وهو من ادلته على وجود الله الى جانب أدلة أخرى مثل : ان مجرد بقائنا في الوجود يدل على وجود الله . وذلك أن وجودنا يدخل في الزمان ، والزمان أجزاء منفصلة ، بعضها مستقل عن بعض،ووجودنا في اية لحظة لا يقتضي وجودنا في اللحظة التالية ، فلا بد من أن الذي أوجدنا ، وأوجد الأشياء ، يحفظ وجودنا ووجودها . وهكذا يدل مجرد استمرارنا في الوجود على وجود الله (١) .

• • •

ان ادلة وجود الله عند ديكارت تسير في تيار الأدلة النظرية الاستنباطية ، وربما كانت عسيرة الفهم أو القبول بسبب اعتمادها على مفهومات مجردة يمكن اثارة الاشكالات حولها بانها خياليةمن جهة كما يمكن من جهة اخرى التشكك في سلامة الاستنتاج منها .

وعلى يد الفيلسوف الانجليزي جون لوك John Locke (ت ١٧٠٤) تأخذ المشكلة صورة أقرب الى التفكير الطبيعي البعيد عن التعقيد ، فهو في الكتاب الرابع من كتابه الكبير : « بحث عن العقل الانساني » (An Essay Concerning Human Understanding) يعقد فصلا (العاشر من الكتاب الرابع) عنوانه «معرفتنا بوجود الله » . وهو فصل طريف يبتدئه بما يدل على روح فلسفته وطريقته في التفكير ، يقول لوك :

« انه وان كان لم يعطنا أفكارا فطرية Innate ideas عن ذاته ، ولم يطبع حروفا أصلية في عقولنا نستطيع بها أن نقرأ وجوده ، فانه بما أودعه في عقولنا من ملكات لم يجعل ذاته بلا شيء يشهد له ، لأن لنا الاحساس والادراك والعقل ،فلا نحتاج الى برهان واضح على وجوده ما دمنا نحمل ذاتنا معنا ،ولا نحن نستطيع أن نشكو من جهلنا في هذه النقطة الكبرى ، لانه هيأ لنا من كثرة الوسائل لمعرفته بقدر ما يلزم للغاية من وجودنا ولحرصنا الكبير على سعادتنا .

لكن هذا وان كان أوضح حق يهتدي اليه العقل ، وكان وضوحه (ان لم أكن مخطئا) بمثل اليقين الرياضي ، فانه يحتاج الى تفكير وانتباه ، ويقتضي من العقل أن يسير على أساس من الاستنتاج السليم من بعض معرفتنا الحدسية ، والا فانا في هذه المسألة نكون جاهلين وغير متيقنين على مثل ما نحن عليه في مسائل أخرى هي في حد ذاتها قابلة للبرهنة الواضحة .

ولذلك فاننا لكي نبين أننا قادرون على أن نعرف ، أي أن نتأكد ، انه يوجد اله ، ونبين كيف نتوصل الى هذا اليقين ، فاني ارى أننا لا نحتاج لأن نذهب أبعد من أنفسنا ومن تلك المعرفة اليقينية بوجودنا » .

يبني لوك على هذا الأساس ، اعني المعرفة اليقينية عند الانسان بوجود ذاته وبأنه شيء موجود بالفعل ، ويقول ان من يشك في ذلك فهو لا يستحق أن نتكلم معه ولندعه :« يتمتع بما يحبه من السعادة بأنه لا شيء الى ان يقنعه الجوع ، أو الم آخر بعكس ذلك »

فالانسان يقطع بأنه شيء موجود بالفعل Real Being ، وهو يعلم بيقين حدسي Intuitive certainty أن العدم لا يمكن أن يصدر عنه موجود فعلي،« واذن يقوم الدليل البين على أنه كان هناك شيء من الازل ، لأن ما ليس ازليا فله بداية ، وما له بداية لا بد ان يحدث بفعل شيء آخر »

---

(١) Principes de la Philosophie ، فقرة ٢١

ثم يستنتج لوك على نحو منطقي ، أن ذلك الكائن الازلى لا بد أن يكون تام القدرة والعلم، ومصدر كل قدرة وعلم في الموجودات الحادثة ، لانه من غير المقبول فى العقل ان يكون فى الانسان احساس وادراك وعلم ويكون صادرا عن شيء ليس له هذه الصفات كالمادة مثلا .

واذن فلا بد أن يكون هناك اله .

ويلخص لوك رايه قائلا :

« واذن فمن النظر فى أنفسنا وفيما ندركه فى تكوننا على نحو لا يتطرق اليه الشك ، يؤدى بنا عقلنا الى معرفة هذه الحقيقة الاكيدة الواضحة ، وهى انه يوجد كائن أزلى تام القدرة والعلم، ان كان أى انسان يحب أن يسميه « الاله » فله ذلك ، لأن الامر بيّن . ومن هذا الفكرة ، اذا نظر الانسان فيها على الوجه الصحيح ، يمكن استنتاج كل تلك الصفات الأخرى التي يجب أن نصف بها هذا الكائن الازلى » .

ويرى لوك ، بناء على دليله المتقدم ، أن المعرفة بوجود الله اكثر يقينا من المعرفة بأى شيء خارج ميدان ادراك حواسنا ، بل انها اكثر يقينا من معرفتنا بأى شيء خارج ذاتنا ، بشرط أن نحسن استعمال عقولنا .

وهو ينقد دليل اثبات وجود الله ، المبنى على فكرة الكائن الكامل . وهو يقصد ديكارت بلا شك ، فيمن يقصد ، لكنه لا يذكر اسم أحد يمثل هذا الدليل . وهو بعد أن يشير الى تنوع أمزجة المفكرين ونزعاتهم فى تفكيرهم واختيار الأدلة لاثبات الشيء الواحد يقول فيما يتعلق بالاساس الذى يقوم عليه « الدليل الانطولوجي » :

« انه ليس من السداد عند محاولة اثبات هذا الحق واسكات منكرى وجود الله أن يجعل أحد كل الأهمية فى مسألة خطيرة كهذه لذلك الأساس وحده : فيعتبر أن كون بعض الناس عندهم في أذهانهم فكرة اله (لأنه من البين أن بعضهم لبس عنده فكرة اله ، وعند بعضهم ما هو أسوأ من عدم وجود فكرة وعند معظمهم أفكار مختلفة كل الاختلاف) هو الدليل الوحيد على وجود اله. وهم من فرط حبهم لذلك المخترع الأثير لديهم يلفون ،أوهم على الاقل يحاولون أن يجرحوا ، كل الأدلة الأخرى ، وينهوننا عن الاصغاء لتلك البراهين قائلين انها ضعيفة أو زائفة ، وهى التى يقدمها لعقلنا وجودنا والاجزاء المحسوسة فى العالم على نحو واضح وملزم ، بحيث انى أعتقد انه يستحيل ان يدفعها انسان مفكر . فانى أرى أن القول « بأن الأمور الالهية التي لا ندركها ترى بوضوح من خلق العالم وهى مدركة من طريق الاشياء المخلوقة ،حتى قدرته والوهيته الأزلية » لهو قول حق مؤكد وواضح بمقدار ما يكون اى حق يقال » .

ويؤكد لوك بعض آرائه مرة أخرى،وهو يحرص على تأكيد وجود شيء أزلى وأنه قادر حكيم غير مادى ، ويدقق فى دحض المذهب المادى دحضا يقوم على المنطق ، وكلامه مثال جيد على النقد الفلسفي للمادية .

• • •

على يد ليبنتز Leibnitz (ت ١٧١٦)لا نجد فيما يتعلق بالاستدلال النظرى الاستنباطى والدليل الأنطولوجى أكثر من تعقيد وتدقيق وتحليل لا تفيد فى شيء .

فهو يربط بين القول بأن « الاله موجود » وبين مسألة التمييز بين ما يسميه « حقائق العقل » Truths of Reason–Verités de Raison التى هي قضايا تحليلية تعرف صحتها باستخراج مفهوم محمولها من

تحليل موضوعها في ضـوء مبدأ التناقض وما يسميه « حقائق الواقع » Verités de Fait Truths of Fact التي هي قضايا تركيبية تعرف بالرجوع الى الواقع فى ضوء مبدأ العلة الكافية ، لكنها لكي تأخذ صورة حقائق العقل تحتاج الى خطوات تحليللا تنتهي ولا يحيط بها الا الاله الذى يعلم كل شيء ، والذى يعلم الأشياء كلها لا بعلم استدلالى كعلمنا .

ومن الوضح أن هذا ليس برهانا بأى معنى،وفيه شيء من روح النزعة الأفلاطونية .

وليبنتز يقبل الدليل الأنطولوجى عنـد آنسلم وديكارت على أساس أن القول بوجود اله ينتهى آخر الأمر الى أن يكون من حقائق العقل التى يوصل الى صدقها بالتحليل لمفهومها، وأن كل ما تحتاج اليه القضية هو أن يكون مفهوم الالهخاليا من التناقض ، لأن قولنا الاله هو « الكائن الأعلى تحققا فى الوجود Most Real Being = Ens Realissimum أو « الكائن الأكمل » Ens Perfectissimum برىء من التناقض ، لأننا لا نضيف للاله فى هـذه الحالة سوى محمولات (صفات)لا تناقض بينها .

لكن هذا لا يقدم الدليل الانطولوجى خطوة واحدة .

على أنمن الأدلة علىوجود الله عند ليبنتز :

(١) لا بد منموجود بذاته Ens a se ،والا لما أمكن خروج الممكنات الى حيز الوجـود الفعلي الذى نشاهده .

(٢) الدليل الكوني أو الكوسمولوجى Cosmological Argument ، وهـو يتلخص في الاستدلال من وجود العالم على وجود الله .

(٣) الدليل المستند الى ما يسميه ليبنتز «الحقائق الأزلية» Verités Eternelles ، فهي لا تتقيد بزمان أو مكان ، ولا ترتبط بموجودات حادثة ، فلا بد أن تكون في عقل أزلي أبدى هو الاله .

(٤) الدليل المبنى على تصوره لنظام الوجود،وهو مذهب : المونادولوجيا Monadology,45 الـذى يتلخص فى القـول بـأن العـالم مؤلف من وحدات روحية منفردة منفصل بعضها عن بعض ، فيما أنها منفصلة ، لكن بينها اتسـاقا وانسجاما،فلا بد لها من منظمخالق قادر حكيم .

وهذا الدليل وان كان من الناحية الصورية مقبولا ، فانه يقوم على مقدمات لا يقدم عليها ليبنتز برهانا كافيا .

وربما يكون هناك تناقض ، كما لاحـظ البعض (١) ، بين قول ليبنتز بأن كل « موناد » يحوى فى ذاته بذور صفاته وتطور أحواله وبين القول بعلة للمونادات خارجة عنها . لكن ليبنتز يقول بأن عالم المونادات مخلوق « ضربة واحدة »،وهو فى هذا يشبه الذريين من أهل السنة،تماما .

وهكذا لا نجد عند ليبنتز ، فيما عدا الدليل الكونى ، أدلـة مقنعـة ، بل أدلة مرتبكة فى تراث سابق أو قائمة على تصور للعالم يحتاج الى دليل .

ويكفى لبيان نوع تصور ليبنتز للمشكلة قوله عن الاله مثلا :

هو الوحدة الأولى والجوهر البسيط الأول ، وكل المونادات « المخلوقـة أو المشـتقة هى

---

(١) تيلور فى المرجع المتقدم

مخلوقات ، وتنشأ من لحظة الى أخرى بواسطة اشعاع مستمر كالبرق يصدر عن الاله . وهذه الاشعاعات تصير لها خدود بسبب قابلية المخلوقات التى من جوهرها أن تكون محدودة .

وقوله عن المادة :

كل قطعة من المادة تشبه حديقة مملوءة نباتات أو حوضا مملوءا أسماكا ، لكن كل غصن أو عضو حديقة أو حوض ..

ومن الواضح أن في كلامه عن الاله والعالم خيالا كثيرا ، فلا يصح أن يستسهل أحد الكلام عن الاله الحق بمفهومات وتصورات ممانعرف . واذا كنا لا نزال فى بداية المعرفة بعالم المادة فاننا لا يصح أن نسترسل فى الكلام عنها مع خيالنا الى هذا الحد .

● ● ●

ثم جاء الفيلسوف الانجليزى ديفيد هيوم David Hume (ت ١٧٧٦) بنزعته الفلسفية وما فيها من روح النقد ومحاولة التمحيص الذى لا يصل الى الشك بمعناه الحقيقى . وهو قد تبين الصعوبات التى تعترض النزعة العقلية الروحانية كما نجدها عند ديكارت واصحاب الميتافيزيقى العقلية ، لكنه من جهة أخرى لم يطمئن اطمئنانا كاملا للمذهب الحسي ـ المادى . وهو يقبل على أساس عملي أو عاطفى بعض ما ينكره نظريا بسبب عدم وجود المعرفة الواضحة أو الأدلة الكافية .

وفيما يتعلق بالموضوع الذى نحن بصدده نجده قد وضع المشكلة فى كتابه : « محاورات حول الديانة الطبيعية » Dialogues Concerning Natural Religion

وتدل الافكار التى تصدر عن الاشخاص الذين يتناقشون على أن أحدهم ، وهو كليانتيس Cleanthes متفلسف يمثل « علم الربوبية الطبيعى الفلسفى » ، والثانى ، وهو ديميا Demea يمثل المتشدد فى الايمان بالوحى مع نزعة صوفية ومع قبول الأدلة النظرية البديهية ، والثالث ، وهو فيلو Philo متشكك غير جاد .

والذى يحكى المحاورة شخص مؤمن بوجود اله

وتوضع المشكلة على هذا النحو الجدى :

« أى حق هو من الوضوح بقدر وضوح القول بوجود اله ؟؟ .... وأى حق هو من الأهمية مثل هذا الحق الذى هو عماد كل آمالنا ، وأوثق أساس للاخلاق ، وأثبت دعامة للمجتمع ، والمبدأ الوحيد الذى ينبغى ألا يغيب لحظة عن مجال أفكارنا وتأملاتنا ؟ لكن عند معالجة هذا الحق الواضح العظيم الشأن اى مشاكل غامضة تعرض فيما يتعلق بطبيعة ذلك الوجود الالهى وبصفاته وبمجارى ارادته (lDecrees) وخطة عنايته P an of Providence ! »

وكلام المتحاورين يحتاج الى طول نظر والى تحليل دقيق . والمهم ان المحاورات تدور حول الأمور التى تشير اليها هذه العبارات التى تضع المشكلة كلها .

لكن أهم ما فيها أنها تذكر أنواع الأدلة التيظهرت لاثبات وجود الله عند فلاسفة اليونان ومن جاء بعدهم من مفكرى القرون الوسطى الأوروبية ، وتشير الى ما يمكن أن يوجه الى بعضها من اعتراضات ، والى عدم كفاية بعضها فى اثبات المقصود . وهى تدل أيضا على الارتباك الناشيءمن التصورات غير الصحيحة فيما يتعلق بالاله (مثلتصوره بحسب المعايير الانسانية) أو بعلاقته بالعالم (كالقول بأنه سار فى العالم) أو فيما يتعلق بالعالم (مثل تصوره كائنا حيا) وعلى الارتباك الناشيء من أوهام المذهب المادى : فلماذا لا يكون الوجود الحقيقي هو هذا العالم المادى ؛ أو من الآراء الفاسدة فيما يتعلق بالانسان وأنه كائن شقي بائس ــ وهذا رأى مصدره الجهل برسالة الانسان ، أو من الحل السطحى لمشكلة الشر المزعوم فى هذا العالم .... وهكذا .

والنقد الموجه للادلة على وجود الله ينصبعلى الأدلة النظرية الاستنباطية ، وعلى الأدلة المستندة الى النظر فى العالم ، جميعا . وهذا النقد يرجع بطبيعة الحال الى روح الشك الناقد عند هيوم . لكن تلك الأدلة كما كان السابقون قد وضعوها لم يتم احكامها ، ولذلك كانت موضع النقد .

ولا ضرورة للدخول فى تفاصيل هذا النقد،لأن بعضه تبين مما سبق وبعضه سيرد فيما يلى من كلام كنت عن الأدلة التقليدية .

وجه كنت Immanuel Kant (ت ١٨٠٤) في كتابه « نقد العقل الخالص Critique of Pure Reason نقدا لأدلة وجود الله جمع خلاصة الاعتراضات التى وجهت اليها ، وأضاف اعتراضاتجديدة، لكن فى نقده مبالغة حقيقية ترتبط بجملة فلسفتهالنقدية وموقفه من امكان المعرفة الميتافيزيقية .

والناظر فى آراء كنت فى هذا الباب يتبينبسهولة أنه يريد أن يهدم ما يسمى علم الربوبية الطبيعي Natural Theology اى المعتمد على العقل الانساني وملكاته ومفهوماته .

على أن كنت ، فى كتبه السابقة على المرحلة النقدية (١) من فيسفته كان يثبت وجود الاله على أساس مبدأ العلية ، والقول بأن خروج الوجود الممكن الى حيز الوجود لا بد أن يسبقه وجود موجود واجب ، والا لما حدثت الممكنات أصلا ، وهذا الموجود الواجب يجب أن يكون واحدا ،عاقلا، مطلقا ، أزليا ، لا يتغير . فالاله الواحد هو المبدأ الواجب المطلق الذى تستند اليه جميع الممكنات .

وكان يثبت وجود الاله على اساس مذهب ليبنتز في القول بجواهر روحانية منفردة : فبما أنها منفصلة ، لكنها تؤلف نظاما فيه انسجام ، فلا بد لها من علة واجبة خارجية عنها (٢) .

وكان يرفض « الدليل الانطولوجى » عند ديكارت ، لأن هذا الدليل يقوم على اعتبار أن الوجود صفة ، وهو فى نظر كنت ليسكذلك ،وانما وجود الشيء هو الشيء نفسه .

على أن كنت كان ينقد الأدلة الأخرى على وجود الله ، ويشير الى أنها لا تثبت وجود الاله الحق ، ومنها الدليل الكونى والدليل الغائي .

---

(١) مثل كتابه بعنوان : « الاساس الوحيد الممكن لاثبات وجود الله »
The only possible foundation for the demonstration of the existence of God.

(٢) هذا في كتابه « صورة ومبادىء عالم الحس والعقل »
The form and the principles of the sensible and intelligible world.

لكن كنت في كتابه «نقد العقل الخالص»(١) ، وبعد حوالي عشر سنين لم ينشر فيها شيئا ،أظهر هذا الكتاب وفيه نقد جميع الأدلة على وجود اللهنقدا منظما ، فهو يعرض الدليل ثم يبين أنه زائف أو غير كاف . وهو بعد أن يتكلم عن الأدلة التى استخدمها العقل النظرى لاثبات وجود موجود أعلى يقرر أن هناك ثلاثة طرق لاثبات وجود الاله على أسس العقل النظرى ، ويقول ان هذه الطرق :

اما أن تبدأ من تجربة محددة وادراك التكوين الخاص لعالم الحس وترتقى بحسب مبدأ العلية الى وجود علة عليا منفصلة عن العالم .

واما أن تبدأ من تجربة غير محددة أى من وجود تجريبى ما .

واما أن تبدأ من مفهومات مستقلة تماما عن كل تجربة .

ويرى أن الأدلة بحسب هذا الترتيب هى :

١ ـ الدليل الفيزيقى ـ الدينى The Physico — theological Proof

٢ ـ الدليل الكوسمولوجى . The Cosmological Proof

٣ ـ الدليل الأنطولوجى . The Ontological Proof

ويزعم أنه لا توجد ، ولا يمكن أن توجد ، أدلة غيرها .

وكل اهتمامه يتركز حول اثبات أن العقل النظرى لا يستطيع ، بقوته الخاصة وحدها ، أن يحلق فوق عالم الحس .

اما فيما يتعلق بالدليل الأنطولوجي فان نقده له هنا تفصيل لنقده السابق، مع انكار أن يكون الوجود بالفعل صفة أو محمولا للشيء والقول بأن وجود الشيء هو ادراكنا لوجوده أو لصفة له ادراكا مباشرا وتأكيدنا لذلك ، فقولنا مثلا : الاله موجود ، هو ادراك لوجود ذاته وصفاته وتأكيد ذلك .

ويذهب كنت الى أن أساس الدليل الانطولوجى ، وهو القول بكائن كامل أو واجب يستحيل أن لا يكون موجودا ، ليس ملزما للعقل ، لأن العقل يستطيع أن يفترض عدم وجود مفهوم فى الذهن ، وبالتالى عدم الاستنباط منه . وهذا ينطبق حتى فى ميدان الرياضيات ،فالغاء مفهوم المثلث فى الذهن يسمح بالغاء كل أحكام المثلث .

ويقرر كنت أن استنتاج وجود الشيء من مفهومه تحصيل حاصل تعس Miserable Tautology وأنه لا يرضى العقل السليم ولا يثبت أمام الفحص الفلسفى .

أما الدليل الكوسمولوجي فهو في رأى كنت لا يقوم على الاستنتاج من مفهوم ، بل على الاستنتاج من وجود شيء واقع على وجود شيء واجب لا بد أن يكون موجودا ، وهو يسمى بحسب عبارة ليبنتز Leibnitz الاستدلال من امكان العالم Argumentum a Contingentia Mundi

وصورته هكذا : اذا كان هناك شيء موجود ، وليكن « أنا » ، فلا بد من وجود موجود واجب الوجود .

بعبارة أخرى : الممكن الوجود لا بد له من علة ، وبما أنه لا يمكن التسلسل فى العلل فلا بد من الانتهاء الى علة أولى هى واجب الوجود ، أو الكائن الذى له كمال التحقق Ens realissimum وهو يسمى الدليل الكوسمولوجى ، لأن موضوعه هو العالم (Cosmos) باعتباره شيئا موجودا ، دون نظر الى مميزاته كالنظام أو الغائية أو نحو ذلك ، ولهذا فهو يتميز عن الدليل الفيزيقي الديني الذى سيأتى الكلام عنه .

---

(١) The Critique of Pure Reason بحسب نشرة : The Great Books of the World مجلد ٤٢ ص ١٧٧ فما بعدها .

ونظرا لأن تحديد مفهوم واجب الوجود وصفاته لا يتيسر الا من طريق الاستنتاج من مفهومه ، لأن التجربة لا تعلمنا شيئا عن ذلك ، فان كنت يرى فى الدليل الكونى صورة أخرى للدليل الانطولوجى .

هذا الى أن كنت يرى فى مبدأ العلية، او القول بأن كل ممكن لا بد له من علة ، أنه مقصور على حوادث هذا العالم وليس له انطباق وراء ذلك ،وهو لا يدعونا الى البحث عن علة للعالم .

ويذهب كنت فى نقده لهذا الدليل الى حد القول بأن استنتاج ضرورة علة أولى من استحالة التسلسل فى العلل لا يبرره العقل فى عالم التجربة فضلا عما وراءه .

ولا حاجة للمضي فى ذكر اعتراضات كنتعلى هذا الدليل ويكفي أن نلاحظ ما فى نقده من مبالغة تصادم العقل والواقع معا .

وهو مع أنه يعترف بأن الدليل الكوسمولوجى يقوم على القول بأن وجود اى شىء يقتضى استنتاج واجب الوجود ، وأن هذا الاستنتاجطبيعى ، فانه يزعم أنه يمكن تصور عدم وجود هذا الواجب ، فان التصور مقياس لصحة الآراء ، بل هو يذهب الى أن مفهوم الوجوب (Necessity) والامكان (Contingency) مبدآن ذاتيان فى العقل (Subjective Principles of Reason) وليسا موضوعيين (١) ، بل ان مفهوم « الموجود الاعلى » Supreme Being فى نظره ، مجرد « مبدأ تنظيم » Regulative Principle

والمبالغة واضحة فى كلام كنت ، لكن الدليل الذى ينقدة نظرى ومجرد الى حد كبير ، ولا شك ان وضعهعلىهذهالصورة مأخوذ عن ليبنتز ،وهو قد أخذه عن مفكرى العصور الوسطى ، وهم أخذوه عن الفارابي وابن سينا ووضعوه على صورة معينة .

أما الدليل الفيزيقي ــ الدينى الذى يمكنأنيسمى أيضا الدليل الغائى Teleological Proof فان كنت يقف منه موقفا آخر . يقول كنت :

« ان العالم المحيط بنا يفتح امام بصرنا منظرا هو منالروعة فىالنظام والتنوع والجمال والملاءمة لغايات الى حد اننا ، سواء مضينا فى ملاحظاتنا للانهائية الفضاء فى اتجاه أو للاقسام التى لا حدود لها فى اتجاه آخر ، سواء نظرنا للعالم فى أعظم مظاهره أو فى أصغرها ، حتى بعد أن نكون قد بلغنا اعلى ذروة فى العلم يمكن أن تصل اليها عقولنا القاصرة ، فاننا نجدنا أمام عجائب تفوق كل تصور ، وأمامها تفقد اللغة قدرتها على التعبير ولا تفى به بل يعجز الفكر عن الادراك ، وينحل تصورنا للكل الى دهشة نفقد معها القدرة على التعبير ، وتكون أفصح عبارة لنا أن نكف عن الكلام .

فنحن نلاحظ اينما نظرنا حولنا سلسلة منالاسباب والمسببات ، من الوسائل والغايات ، من الموت والميلاد . ولما كان لا شىء قد دخل منفسه فى الحال التى نجده عليها ، فانه لا بد لنا دائما من الرجوع الى شىء آخر ، هو بدورهيبعث أيضا على التماس علة له ... وهكذا فان العالم لا بد أن يغرق فى بحر اللاشىء ، الا اذا سلمنا بأنه الى جانب السلسلة التى لا نهاية لها من الممكنات يوجد شىء هو أول وقائم بذاته ،شىء هو الذى ، باعتباره علة عالم الظاهرات هذا، يضمن بقاء عالم الظاهرات ويحفظه .

---

(١) نقد العقل الخالص ، ص ١٨٦ .

هذا المبدأ الاعلى ، أى عظم ينبغي أن نضيفاليه ؟ اننا نجهل محتوى العالم ، ونحن لا نستطيع تقدير عظمه بالقياس الى مجال الامكان . لكن هذا المبدأ الاعلى ، نظرا لأنه ضرورة يقتضيها العقل الانساني المشترك ، فما الذى يمنعنا أن نضيف اليه من الكمال ما يجعله فوق كل ما هو ممكن ، وهذا ما نستطيع أن نفعله بسهولة ، وان كان ذلك بمساعدة الاطار الضعيف لمفهوم مجرد ، بأن نمثل لانفسنا هذا الموجود حائزا كل كمال ممكن » .

ويرى كنت « أن هذا الدليل يستحق دائما أن يذكر بالاحترام ، وانه أقدم الأدلة وأوضحها واكثرها اتفاقا مع العقل الانساني . وهو يبعث الحياة فى دراسة الطبيعة ، لأنه يستمد وجوده من ذلك المصدر ، ويستمد منه قوة متجددة دائما . فهو يتبين أغراضا وغايات فى مبدان ما كانت ملاحظتنا تستطيع أن تكتشفها من نفسها ، ويوسع معرفتنا بالطبيعة ، بأن يوجه انتباهنا الى وحدة يوجد مبدؤها خارج الطبيعة . ثم ان المعرفة بالطبيعة يصبح لها تأثير في هذه الفكرة ، أعنى علة الطبيعة ، وبذلك يرتفع اعتقادنا بوجود الاله الصانع للعالم الىمرتبة اقتناع لايمكنمقاومته(١) »

ان كنت يقدر هذا الدليل ولا يرى جدوى من محاولة تجريح سلطانه او التشكيك فيه ، لان الشك يتبدد بمجرد أن يلقى الانسان نظرة على عجائب الطبيعة وعظمة الكون .

لكنه يلخصه على النحو الاتى :

١ ـ فى الطبيعة نظام

٢ ـ هذا النظام فى الاشياء ليس من ذاتها

٣ ـ اذن لا بد من منظم عاقل .

٤ ـ هذا المنظم واحد على اساس وحدة الطبيعة وترابط اجزائها .

ثم يقول : ان الطبيعة اذن كالعمل الفنى ، واستدلالنا على مصدرها كالاستدلال من الاثر الفني على مصدره . ولا يصح ان نذهب الى نوع آخر من الاستدلال، لأن العقل لا يفى بكل ما يطلبه اذا سار منعليّة يعرفها الىمبادىء للتفسير لايعرفها ولا يمكنه ان يبرهن عليها (٢) .

فالدليل لا يثبت الا حدوث الصورة التىعليها العالم ووجود صانع ، ولا يثبت حدوث المادة التى صنع منها العالم . ولما كان الدليل يقوم اساسا على الاستدلال من اشياء هى فى ذاتها محدودة ، فانه لا يثبت اكثر من وجود صانع قدرته مقيدة بقابلية المادة ولا يثبت وجود خالق للعالم بالمعنى الحقيقى .

هذا الى اننا ، فى رأى كنت لا نعرف كل العالم ولا مدى دلالته على القدرة المطلقة ولا مدى دلالة النظام والحكمة فى العالم على الحكمة العليا ، ولا دلالة وحدة العالم على وحدانية موجده .

والدليل اذا كان يدل على ان صانع العالم يتصف بالجلال والقدرة والحكمة فانه لا يدل على ما للاله من كمالات مطلقة لا نهاية لها ولا يبعث فينا اكثر من الاجلال والتعظيم والثناء .

ويرى كنت اننا فى هذا الدليل نبدأ بملاحظة نظام الطبيعة ونستنتج انها ممكنة الوجود ثم نستنتج وجود الموجود الواجب وبذلك نعود الى الدليل الكوسمولوجى الذى هو صورة مقنعة للدليل الانطولوجى .

---

(١) نقد العقل الخالص ، ص ١٨٧ ع٢

(٢) المصدر نفسه

واذن فلا بد من اكمال الدليل الفيزيقى ـالدينى بالدليل الوجودى . وعند ذلك يتهيأ ، من الناحية النظرية وعلى اساس مفهومات العقل النظرى ، الدليل الوحيد الممكن لاثبات وجود الاله وذلك بشرط ان يكون من الممكن اثبات قضية منطريق تجاوز حدود الاستخدام التجريبى للعقل .

ومن الواضح ان كنت مسرف كل الاسراف فى نقده . لانه اذا قام الدليل القطعى على ان هذا العالم ممكن الوجود فان العقل يقضي بضرورة وجود موجود واجب مخالف للممكنات فى ذاته وصفاته ، وبمجرد هذا الاستنتاج يقضى العقل بأن ذاته وصفاته وكمالاته مطلقة ولا ندرك كنهها بعقلنا المحدود ، بحيث يدل العالم على اله حق واجب الوجود ، فوق كل تصوراتنا ومفهوماتنا النسبية .

ومن جهة اخرى فان هذا العالم مهما كان من العظمة ومهما صدر من امثاله عن الاله منذ الازل ، ومهما يصدر عنه الى الابد ، فان ذلك كلهلا يصلح مقياسا للقدرة المطلقة التى لانهاية لها والتي لا ينضب لها معين .

ان كنت على حق فى قوله ان العالم لا يدل على الالة الحق دلالة كافية . فالحق ان العالم محدود ، ولكن اكمال الدليل لا يكون من طريق الدليل الوجودى ، بل من طريق الاستدلال من النظر في العالم ، لكن مع التنزيه للاله ومع الادراك الكامل لمفهوم الوجود الواجب .

وكنت على حق فى قوله ان الدليل أثبت وجود الصانع ولم يثبت حدوث المادة .

وكل النقائص التى يبينها كنت فى هذا الدليل الذى يقدره تقديرا خاصا قد تلافتها أدلة مفكرى الاسلام لإثبات وجود الله . خصوصا أدلة المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة .

لقد كان غرض كنت من نقده لادلة وجود الله أن يهدم « علم الربوبية الفلسفى او الطبيعى »، الذى يعتمد على العقل النظرى .

والانسان يستطيع ان يقبل كلام كنت فى ان النزعة النقدية عند هيوم هى التى أيقظته من سبات مذهب الجزم الميتافيزيقى . لكن نقد هيوم لا يخرج من الفلسفة التجريبية الانجليزية ، وليس له فيها مقدمات كافية . ولذلك يربط بعض العلماء بين نزعته النقدية وبين آراء للغزالى، كما فعل العلامة الاسبانى ميجل آسين بلاثيوس Miguel Asin Palacios

والسؤال الآن هو : هلعرف كنت آراء الغزالى ، على الاقل من الترجمة اللاتينية لكتاب « تهافت تهافت الفلاسفة » لابن رشد او من مؤلفات مفكرى العصور الوسطى الكثيرين الذين رددوا آراء الغزالى فى التهافت ؟

يوجد بين موقف الغزالى من الميتافيزيقى العقلية ، سواء فيما يتعلق بالعالم او النفس او الاله ، وموقف كنت شبه واضح . والذى يصبر على قراءة كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى وكتاب « نقد العقل الخالص » لكنت ، يلاحظ فيمواضع كثيرة شبها فى بعض الافكار وفى الروح

---

(١) مثلا فى كتابه La Espiritualidad de Algazel مجلد ١ ص ٤٨ ـ ٤٩ ، مدريد ١٩٣٤ .

وخصوصا في محاولة هدم علم الربوبية الفلسفي وعلم الوجود العقلي وفي نقائض العقل(١)، مما يجعل الدراسة المقارنة لآراء حجة الاسلام وآراء فيلسوف الالمان ، من أشيق الدراسات واعظمها شأنا .

على ان كنت ، وان كان ينقد الادلة العقلية النظرية على وجود الله ، فانه يؤمن بوجود الله ، ويحاول ان يثبت وجوده من طريق آخر ، هو طريق العقل العملي او العقل الخلقي .

ان العقل يدرك الخير ويقضي باحترام قانون الواجب الذى هو الفضيلة والخير الاعظم فى نظر كنت . لكن مع ان الفضيلة فى ذاتها خير اعظم ، فانها ليست الخير التام الكامل بالنسبة للانسان فى حياته هذه ، لان الانسان الواقع ، ان كان يطمح الى الفضيلة ، فانه ايضا يطلب السعادة بطبعه وما فيه من احساس انسانى ، فلا بد ان يكون الخير التام له مشتملا على السعادة بقدر ما هناك من فضيلة . لكن الواقع والتجربة في هذه الحياة لا يدلان على ذلك .

وكنت هنا يخالف الفلاسفة القدماء الذين اعتبروا ان السعادة والفضيلة مرتبطتان . هو يخالف الرواقيين الذين كانوا يقولون ان الحكيم هو الفاضل السعيد ، وان شعور الانسان الحكيم بفضيلته سعادة . ويخالف الابيقوريين الذين كانوا يرون فى اللذة الخالصة سعادة . ويقول كنت انه لا طلب السعادة يزيد فى الفضيلة ، ولا الفضيلة تجلب السعادة . والسبب فى ذلك هو ان عالم الحس الذى نعيش فيه ليس فيه اتفاق بين ما هو حسي وما هو عقلي ، وليس بين الفضيلة والسعادة اقتران علة بمعلول . ومع ذلك فان الانسان يريد هذا الاقتران ، ويريد ان يكون مع الفضيلة سعيدا ، لكنه ليس هو الذى وضع نظام الطبيعة ولا يمكنه ان يسيطر عليه .

فبما ان الانسان يجب عليه أن يمتثل لقانون الواجب والفضيلة ، ولا تتحقق له السعادة ، فلا بد للانسان من ان يؤمن بوجود اله حكيم خير هو الذى وضع نظام الاشياء ونظام الاخلاق ، يعلم نوايانا الطيبة ويجازينا عليها ، ويكون هو الضامن لتحقق السعادة مع الفضيلة .

ولما كانت الارادة الخيرة لا تستطيع في هذه الحياة ان تحقق كل ما يطلبه القانون الخلقى ، وكانت لا تزال تريد ذلك ، فان الموت لا يمكن ان يكون نهاية حياة الانسان ، ولا بد ان تكون الروح خالدة لكى تستطيع مواصلة طموحها والاقتراب من غايتها . وهذا يكون بطبيعة الحال فى حياة اخرى .

هذا هو دليل كنت لاثبات وجود الله بناء على حاجات العقل العملى او حاجة النظام الخلقى ، وذلك بعد ما زعمه من انه لا يمكن على اسس العقل النظرى اثبات وجود الاله الحق .

ومن العجيب ان كنت صاحب « قانون الواجب » و « الامر المطلق » يرى ان هذا الايمان القائم على الاعتبارات العملية والخلقية ايمان اختيارى ، وانه ، رغم عدم الزامه ، يقوّى بواعثَ الخير . ومع « أنه فى احيان كثيرة قد يتزعزع ، حتى عند الاخيار ، فانه لا ينقلب ابدا الى الحاد » .

انتهت الى كنت تجربة فلسفية كبيرة تشتمل على آراء شتى فى الالوهية والادلة على وجود الله . وقد نقدها نقدا ثائرا لا يشبه فى الروح وفى بعض التفاصيل الا نقد الغزالى للفلسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

وقد ادى نقد كنت الى شيء من التشكك في مقدرة العقل النظرى عند البعض ، لكنه لم يؤد الى زلزلة الثقة بالعقل ، واستمر المفكرون يصوغون الادلة على وجود الله ، لكن مع ميل عند البعض الى نزعات وحدة الوجود .

---

(١) لاحظ بعض العلماء شبها بين آراء الغزالي وكنت فى موضوعات جزئية مثل مسالة الزمان والمكان
راجع كتاب (.J) Obermann بعنوان : Der Philosophische u. Religiose Subjectivismus Ghazalis, Leipzig, 1921, S. 112 ff.

كان مجيء الاسلام بكتابه الحكيم نقطة تحول فى تاريخ الدين المنزل والتفكير الدينى والعلمى والفلسفي على السواء

فقد جاء فيما يتعلق بالالوهية بالمفهوم الواضح الكامل للاله ، بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة .

وجاء يبنى الايمان على نظر العقل وثمرة المعرفة ، وجعل موضوعات العقائد مسائل بحث وموضوع دليل وبرهان .

ورسم منهجا فى المعرفة ، كما رسم الطريق للمعرفة بوجود الله وما له من صفات الكمال .

والذى يعنينا هنا بنوع خاص هو ان القرآن يعظم امر العلم والحكمة ، ويأمر بالنظر فى آيات هذا الكون الظاهرة ويشوق الانسان الى معرفة اسراره الخفية وينبهه الى ان الله جعل له الحواس والعقل فيجب عليه ان يستعملها .

وهو اذ يتكلم عن الاله وصفاته وافعاله وتدبيره لهذا العالم يبين ان الطريق الى معرفة ذلك هو النظر فى هذا العالم ، وهو يتكلم عن العالم وما فيه من وجوه كثيرة،وكلامه يشتمل على جميع الظاهرات التى تبحثها العلوم الكونية والانسانية ، هذا الى ان القرآن تكلم عن هذا العالم فى قضايا، هى احكام عامة يهتدى بها الباحث ، ونبه الى جوانب رئيسية لكى يجعلها الباحث موضع البحث الحسى والعقلى .

والمقصود من كلام القرآن عن العالم وتنبيههالى آياته هو ان يستدل الانسان على وجود الاله تعالى من النظر فى العالم وان يعرف طبائع الاشياء وخواصها وقوانينها لكى يستخدمها ، لانها كما يقرر القرآن مسخرة للانسان .

والقرآن يدور حول فكــرة الحق والعلم الصحيح فى كل شيء .

وهو يعيب اهل التقليد الذين لا يستعملون عقولهم فى قبول الحق المخالف لما نشأوا عليه ، ويؤكد مفهوم العلم الحق الذى لا تشوبه الشكوك والظنون ، وينهى عن اتباع الظن والهوى فى الحكم على الاشياء ويطالب بالبرهان كما يقدم البرهان على ما يقرره من قضايا .

وهو يذكر ما عند الانسان من الحواس والعقل ، ويعتبرها نعما كبرى ، ويقرر مسئولية الانسان عنها .

والمعرفة الانسانية ، بحسب القرآن ، ثمرة الحس والعقل معا ، ويخص القرآن بالذكر من بين الحواس ، السمع والبصر ، ويكثر من ذكر البصر والامر بالنظر للاشياء .

وهو لا يزال عند كلامه عن آيات الكون ينبهالى ان فيها آيات ، اى علامات دالة ، لمن يستعمل حواسه وعقله ولمن يتفكر ويريد ان يعلم ويوقن بالحقائق عن علم بها .

وهو يعتبر ان مقاصد آياته ومعانيها انما تتجلى للعلماء ، وان العلماء هم احق الناس بأن يدركوا ضرورة وجود الاله الحق وان يعظموه ويخشوه(١) .

---

(١) لاحاجة لذكر شواهد على ما تقدم ، ومن السهل ، على من يريد ، ان يتصفح القرآن ويستخرج الشواهد

واذا كان القرآن يشير فى بعض آياته الى ان المعرفة بالله مفروزة فى الفطرة الاصلية ، أعنى فطرة الروح الانسانية على حالتها الاولى ، قبل ان تظهر فى هذا العالم وتستخدم فيه هذا المركب البديع الذى هو البدن وما له من حواس ظاهرة وباطنة ومن جوارح ، فانه يوجه عقل الانسان الى الطريق لمعرفة الله بأن ينبهه الى النظر فى العالم وفى نفسه .

« وفى الأرض آيات للموقنين * وفى أنفسكم أفلا تبصرون » (س ٥١ ـ الذاريات ، ٢٠ ـ ٢١)
« ان فى السموات والأرض لآيات للمؤمنين * وفى خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون » (س ٤٥ ـ الجاثية ، ٣ ـ ٤)

« سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أوَلمْ يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (س ٤١ ـ فصلت ، ٥٣)

« أفى الله شك فاطر السموات والأرض » (س ١٤ ـ ابراهيم ، ١٠)

فالقرآن يجعل نقطة البداية لمعرفة الله ما يشاهده الانسان فى الكون وفى نفسه ، وتدل آيات كثيرة فى القرآن على ان المقصود مما يشاهده الانسان فى نفسه هو نشأته وتقلبه فى مراحل الخلقة وبنيته واعضاؤه وجوارحه الى جانب ما يدركه الانسان فى حياته الباطنة : حياة الفكر وحياة النفس ، بالمعنى الواسع لهاتين الكلمتين .

فالقرآن لا يجعل اساس النظر المؤدى الى معرفة الله مفهومات مجردة ، ولا معانى ذهنية ، ولا قضايا نظرية جدلية ، وهو حتى عندما يريد ان يجادل لا يجعل موضوع الجدال خارجا عن نطاق المشاهد الذى يدركه الانسان مباشرة .

وهذه هى البداية الطبيعية التى يجب ان يعتمد عليها الانسان فى هذا العالم ، وهى البداية العلمية ـ الفلسفية التى يشترك فى فهمها الجميع ، وهى لا تتعارض مع طريق آخر للمعرفة بالله ، سنشير اليه فيما يلى(١) وهو يتميز عن الطريق النظرى المجرد الذى كان موضع خلاف بين المفكرين ويتسم بانه ادراك حقيقى لشيء واقعى وان كان فى اعماق الروح الانسانية .

واذا اردنا مثالا على طريقة القرآن فى الارشاد الى معرفة الله فلنذكر الآيات الآتية :

« والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم * ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون » (س ٢ ـ البقرة ، ١٦٣ ـ ١٦٤) .

نلاحظ ان الآية قد وضعت القضية اولا ، وهى وجود الاله الواحد ، ثم نبهت الى الطريق للمعرفة به وان هذا الطريق لمن يستعمل عقله .

« فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون * وله الحمد فى السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون * يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيى الارض بعد موتها وكذلك تخرجون * ومن آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون * ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم

(١) ما يلى ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .

أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون * ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم ان فى ذلك لآيات للعالمين * ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان فى ذلك لآيات لقوم يسمعون * ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيى به الارض بعد موتها ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون * ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا أنتم تخرجون * وله من فى السموات والارض كل له قانتون * وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو اهون عليه ، وله المثل الاعلى فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم * ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم من ما ملكت ايمانكم من شركاء فى ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم ، كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون * بل اتبع الذين ظلموا اهواءهم بغير علم ، فمن يهدى من أضل الله ، وما لهم من ناصرين * فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون * » (س ٣٠ ــ الروم ، ١٧ ــ ٣٠) .

فى هذه الآيات نجد وضع القضية وهى : معرفة الله وتعظيمه ، ثم يأتى الكلام عن تدبيره للاشياء وعن آيات الكون ، ثم تأتى الاشارة الى الذين ظلموا انفسهم باتباعهم طريق الهوى ، اى الميل الذى لا يستند الى علم او عقل ، ولم يسلكوا طريق العلم المؤدى الى المعرفة بالله ، ثم يأتى التوجيه الى الدين الحق مع الاشارة الى ان الدين القائم على العلم يطابق الفطـرة الانسانية ، اى الفطـرة الاولى الاصلية والفطرة الحاليـة التى تتلخص فى العلم والعقل واستعمالهما الاستعمال الصحيح .

« أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما ، وجعلنا من الماء كل شيء حى ، أفلا يؤمنون * وجعلنا فى الارض رواسى أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون * وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون * وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون » (س ٢١ ــ الانبياء ، ٣٠ ــ ٣٣) .

هذه الآية تتعلق بموقف الذين ينكرون وجود الله ، وهي تنبههم الى نظام السموات والارض، وتطالبهم بأن يفسروا هذا النظام بحسب قوانين العقل الذى يقضى بأن الشيء الحادث والواقع والموجود على نحو معين لا بد ان تكون له علة كافية .

« الم تروا ان الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة. ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » (س ٣١ ــ لقمان ، ٢٠) .

هذه الآية تنبه الى القوانين الطبيعية التي يخضع لها نظام العالم ، والى ان هذه القوانين فى مجراها تحقق مصالح الانسان وتشير الى ان الجاحدين بوجود الله لا يستندون فى ذلك الى سند من علم بالامر أو منهج أو حجة علميـة محققة مدونة .

هذه الآيات انما نذكرها لكى يتبين ان نقطة البداية لاثبات وجود الله هى النظر فى هذا العالم ، كما ان نقطة البـداية للـرد على الجاحـدين هى النظر فى هذا العالم ايضا .

ولا بد من هذا التنبيه لأن القرآن انفرد بين الكتب المنزلة ، على صورتها التي وصلت الينا ، بهذه الطريقة فى المعرفة بالله ، وجعل مسألة اثبات وجود الله مسألة بحث علمى فى ضوء العقل والحس . ويؤخذ من آيات كثيرة فى القرآن ان الايمان بالله ثمرة العلم وان الجحود بوجوده سببه الجهل .

وعلى اساس من آيات القرآن امكن للعلماء ان يستخلصوا ادلة على وجود الله ، ولا يزال المجال مفتوحا امام المفكر .

فعلى اساس من جملة آيات القرآن التى تتكلم عن العالم وتنبه الى اياته وعجائبه واسراره استخلص مفكرو الاسلام ، خصوصا علماء الكلام والمشتغلين بالعلوم الطبيعية والكونية بوجه عام دليلا على وجود الله هو المسمى : « دليل التدبير » او « دليل الاتقان » او « دليل الاحكام » وهو يتلخص فى الاستدلال من النظر فى نظام العالم علىوجود صانع قادر حكيم طبقا لمبدأ عقلى هو مبدأ العلية الذى يقضى ، كما تقدم القول ، بأن كل حادث وكل شيء يقع على نحو ما لا بد له من علة كافية .

وهذا الدليل بقى على صورته الاجمالية الى ان جاء ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ ـ ١١٩٨ م) فنظر فى آيات القرآن نظرا فلسفيا تحليليا ، وميز بين دليلين يمكن اخذهما من آيات القرآن :

الاول دليل الاختراع ، ومعنى الاختراع هو الايجاد والاحداث . والمقصود منه فى نظر ابن رشد هو اختراع جواهر الاشياء واختراع الحياة فى المادة . ويقوم هذا الدليل فى نظره على نوع من الدلالة التى يدركها الانسان بالحس والعقل ادراكا مباشرا .

فمثلا فيما يتعلق بعالم الكائنات الحية نحننلاحظ حدوث النبات والحيوان ، وهذا يدل بحكم الضرورة العقلية على ان للحياة علة .

وفيما يتعلق بنظام السموات نحن نلاحظ ان الاجرام السماوية تلتزم فىسيرها حركات معينة تؤدى الى تحقيق غايات ، وخصوصا فيما يتعلق بالارض وما عليها .

معنى هذا ان الاجرام السماوية مسخرة مقهورة. والعقل يقضى بأن المسخر مخترع مخلوق بالضرورة .

والدليل الثانى سماه ابن شد دليل العناية ، وهذه العناية محورها الانسان خاصة . فنحن نلاحظ ان جميع نظام العالم من الشمس والقمر والليل والنهار ، وكل ما على ظهر الارض ، ملائم للحياة الانسانية ، بل ان تركيب الانسان نفسه ملائم لحياته على الارض. هذا شيء نلاحظه بالحس، والعقل يقضى بأن تكون هذه الملاءمة ناشئة عن فعل صانع مدبر حكيم قصد ذلك واراده .

ويلاحظ ابن رشد ان من آيات القرآن ما يتضمن التنبيه على دليل الاختراع ، ومنها ما يتضمن التنبيـه على دليل العنايـة ، ومنهـا ما يتضمن التنبيه على الدليلين معا(١) .

واذا اردنا مثالا آخر يبين لنا كيف اخذ المفكرون الاسلاميون من بعض آيات القرآن ادلة نظرية علمية ـ منطقية فى بنائها ، فلنذكر استدلال الاشعرى(٢) فى كتابه « اللمع » ، اى الادلـة اللامعة ، على وجود الله . فهو عندما يجيب عن سؤال من يسأل عن الدليل على ان للخلق صانعا مدبرا ، يستند الى آيات القرآن التى تتكلم عن الانسان وتطوره فى مراحل الخلقة ، قبل ولادته وبعدها .

يقول الاشعرى :

الانسان الذى نراه فى حال كمال نموه البدني ، قد تطور من مبادىء بسيطة ـ ونلاحظ ان هذه مقدمة حسية .

---

(١) راجع التفصيل فى كتاب ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة »

(٢) هو أبو على الحسن بن اسماعيل الاشعرى ، المتوفى حوالى ٣٢٤ هـ

ولكن الانسان يعلم انه ليس هو الذى ينقل نفسه من طور الى طور ، لانه حتى وهو فى حال كمال قوته لا يستطيع ان يخلق لنفسه حاسة او جارحة . وهذا يدل على انه ، عندما كان فى بداية امره ، اعجز عن ان يخلق لنفسه ذلك .

وايضا يعلم الانسان انه ليس هو الذى ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم ، بدليل انه لا يستطيع ان يرد نفسه الى الشباب ــ ونلاحظ ان هذه المقدمات تستند الى الحس والاستدلال الواضح .

واذن فبما ان الانسان ليس هو الذى يطور نفسه ، وبما انه محمول رغم انفه على التطور ، فانه ليس هو الذى اوجد نفسه ، ولا بد له من موجد هو الذى اوجده وهو الذى يدبر امره وينقله من طور الى طور .

بعد هذا يثبت الاشعرى ضرورة وجود علة كافية لكل شيء حادث ويقرر ان من يجحد ذلك يصادم قوانين العقل .

ويثبت الاشعرى ان صانع العالم لا يمكن ان يكون جسما ، كما يثبت صفات الكمال التى للاله الحق وهى صفات الخلق والتدبير .

ومع ان دليل الاشعرى يدور حول ظاهرة واحدة هى ظاهرة الانسان ، فان الفكرة التى يقوم عليها تشمل كل شيء حادث يسير بحسب قوانين ، وعالمنا كله كذلك .

والى جانب الآيات التى اخذ منها المتكلمون « دليل الاتقان » توجد فى القرآن آيات ، هى فى ذاتها ، اشبه بالادلة المنطقية لاثبات وجود الله .

ففى القرآن مثلا هذه الآيات القصيرة الموجهة الى منكرى وجود الله .

« أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون * أم خَلقوا السموات والارض ، بل لا يوقنون » الى قوله تعالى « أم لهم اله غير الله ، سبحان الله عما يشركون » (س ٥٢ ــ الطور ، ٣٥ ــ ٣٦ ، ٤٣) .

والمتأمل لهذه الآيات القصيرة يتبين له أنها تتضمن بيان الاحتمالات الممكنة ، بحسب العقل ، فيما يتعلق بتعليل هذه الاشياء الحادثة التى نراها : ما هى العلة الحقيقية لوجودها ؟ وتذكر الاحتمالات على صورة الاستفهام المقصود منه تأكيد النقيض :

هل الاشياء الحادثة حدثت من غير علة ؟ هذا شيء يرفضه العقل .

هل هى احدثت نفسها ؟ هذا ايضا يرفضه العقل لما فيه من تناقض .

ولو فرضنا ان بعض الكائنات يؤثر فى وجود بعضها ، فمن الذى اوجد نظام الكون فى جملته من السموات والارض ! ؟

واذن فلا بد من علة لهذا النظام الكونى كله ، وهى الاله الخالق الحق .

والى جانب ما تقدم يوجد دليل آخر سماه العلماء « طريق ابراهيم » ، وهو يسمى فى القرآن « حجة » ، وهو يؤخذ من الآيات التي تبين لنا موقف ابراهيم (ع) من قومه الذين كانوا يقدسون الاصنام ومناقشته لهم وتفكره فى نظام الكون واهتداءه من تغير احوال الاشياء الى انها حادثة لا بد لها من محدث مخالف لها لا يتغير (وهذه الآيات هى : س ٦ ــ الانعام ، ٧٤ ــ ٨٣) .

وفى القرآن آيات تتكلم عن شعور الانسان عندما تحيط به الاخطار المهلكة ، وانه فى اوقات الشدة يلجأ الى موجد الكون الذى بيده قوى الطبيعة . وهذا الشعور فى حقيقته ناشيء عن

معرفة ضمنية وعميقة فى نفس الانسان بأن له خالقا هو خالق العالم ومدبره. لكن هذا الشعور الذى تغمره عوامل التقليد او الانكار او الشك او المكابرة والعناد او الفرور ، يتجلى فى وقت الشدة . فهنا يتجلى ما فى الفطرة وما فى اعماق تفكير الانسان . وقد أقام بعض العلماء دليلا على وجود الله يستند الى هذا الشعور ، كما فعل المطهر بن طاهر المقدسى (ت حوالى ٣٤٠ هـ) فى كتابه : « البدء والتاريخ » ، فهو يقول :

« من الدليل على اثبات البارىء سبحانه ولـه النفوس وفـزع القلوب اليـه ، اذا حزبت الحوادث ، اضطرارا . اذ لا يوجد مضطر وقد عضته نائبة ولدغته ناكبة يفزع الى حجر او شجر أو مدر أو شيء من الخلائق الا اليه ، ويدعوه بما هو معروف عنده من اسم او صفة ـ هذا مشاهد عيانا ـ كما تفزع النفس عند المكاره المخوفة الى طلب المهرب والنجاة ، وكما يفزع الطفل الى ثدى أمه ضرورة وخلقة . كذلك الله فى معرفة خلقه اياه ، الا ان اثر الدلالة فى الخلق عليه اعظم من اثر ميل الطبع الى ما يلائمه وازوراره عما ينافره .

ولا يمكن الملحد المنكر ، وان غلا وتعمق فى الالحاد ، الامتناع فى معرفة الله واجراء ذكـره واسمه على لسانه ، شاء ام ابى ، فى حال عمده ونسيانه ، لان قلبه ولسانه على ذلك خلق ، كما أن طبعه على الميل الى المحبوب والازورار عن المكروه جبل » .

على اننا نجد فى القرآن ، الى جانب هذا كله ، آيات كثيرة توجه الانسان الى الايمان بالاله الحق من طريق الترهيب والترغيب ، اى من طريق التأثير النفسي ، مع الاستعانة بما يهز الخيال وبالامثال التى تعبر عن حقائق وبروح الموعظة الحسنة ، من امثلة ذلك هذه الآيات :

« يا أيها الناس اتقو ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم * يوم ترونها تَذْهَل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب اللـه شديد » الى قوله تعالى « حنفاء للـه غير مشركين به ، ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير او تهوى به الريح فى مكان سحيق (س ٢٢ ـ الحج ، ١ ـ ٢ ، ٣١) .

« والـذين كفـروا اعمالهم كسراب بقيعـة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحسـاب * او كظلمات فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض ، اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » (س ٢٤ ـ النور ، ٣٩ ـ ٤٠) .

« له دعوة الحق ، والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء الا كباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغة ، وما دعاء الكافرين الا فى ضلال » (س ١٣ الرعد ، ١٤) .

« مثل الذين كفروا بربهم اعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون ممـا كسبوا على شيء ، ذلك هو الضلال البعيد » (س ١٤ ـ ابراهيم ، ١٨) .

« وجاء من اقصى المدينة رجل يسعى ، قال : يا قوم اتبعوا المرسلين * اتبعوا من لا يسألكم أجرا وهم مهتدون * ومالى لا اعبد الذى فطرنى واليه ترجعون * أأتخذ من دونه آلهة ان يردن الرحمن بضر لا تغن عنى شفاعتهم شيئا ولا ينقذون * انى اذا لفى ضلال مبين * انى آمنت بربكم فاسمعون * قيل ادخل الجنة ، قال : يا ليت قومى يعلمون * بما غفـر لـى ربى وجعلنى مـن المكرمين » (س ٣٦ يس ، ٢٠ ـ ٢٧) .

« وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه : أتقتلون رجلا ان يقول : ربى الله ، وقد جاءكم بالبينات من ربكم ، وان يك كاذبا فعليه كذبه ، وان يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم ان الله

لا يهدى من هو مسرف كذاب * يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين فى الارض ، فمن ينصرنا من بأس الله ان جاءنا » (س ٤٠ غافر ، ٢٨ — ٢٩) .

ونلاحظ ان هذه الآيات الاخيرة تجمع بين روح الموعظة وبين التفكير المنطقى على صورة طبيعية بسيطة ، وتنجو نحو الاقناع والتوجيه للسامع او القارىء من طريق دعوته الى الموازنة .

واذن ففى القرآن انواع من الادلة على وجود الله ، منها ما هو ذو طابع علمى فلسفى ، ومنها ما له طابع نظرى منطقى ، ومنها ادلة اقناعية متنوعة تكفى لاقناع الانسان على اساس سيكولوجى . وكلها جميعا لا تقطع الصلة بين الفكر والواقع .

والقرآن يفترض ان فكرة الالوهية موجودة فى اذهان من يخاطبهم،وهو يريد ان يقيم الدليل على وجود الله وعلى وحدانيته وتنزهه عن صفاتالكائنات الحادثة المتغيرة التي نشاهدها ،وعن كل المفهومات والتصورات الانسانية .

« ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير » (س ٤٢ — الشورى ، ١١) .

« لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير » (س ٦ — الانعام ، ١٠٣) .

على ان القرآن اذ يبين الطريق لمعرفة الله بالاستدلال على وجوده من النظر فى العالم ويصفه بكل صفات الكمال اللائقة بالاله الحق ، يشير الى أن كنه ذات اللـه تعالى لا يدرك . وهو لذلك لا يتكلم عن « ماهية » الله اى عن حقيقة ذاته ولا عن « هويته » ، اى من هو ، حتى مع وجود المناسبة الداعية الى ذلك ، وانما يتكلم عن افعاله وانه الخالق المدبر ، وتـدل على ذلك الآيات المتضمنة للمناقشة بين موسىعليه السلام وبين فرعون ، فى موضعين من القرآن :

« قال فرعون : وما رب العالمين * قال : ربالسموات والارض وما بينهما انكنتم موقنين * قال لمن حوله : الا تستمعون * قال : ربكم ورب آبائكم الاولين * قال : ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون * قال : رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون » (س ٢٦ — الشعراء ، ٢٣ — ٢٨) .

« قال : فمن ربكما يا موسى * قال : ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى * قال : فما بال القرون الاولى * قال : علمها عند ربى فى كتاب ، لا يضل ربى ولا ينسى * الـذى جعل لكم الارض مهدا وسلك لكم فيها سبلا وانزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى * كلوا وارعوا انعامكم ، ان فى ذلك لآيات لأولى النهى » (س ٢٠ طه ، ٤٩ — ٥٤) .

على أساس هذه الآيات يستدل المفكرون المسلمون على أن ذات الله تعالى لا تدرك ، أعني أن العقل لا يحيط بكنه ذاته وان كان يقطع بأنه موجود ، بالأدلة التي لا يمكن انكارها .

وأيضا استنتج مفكرو الاسلام أن ذات الله لا يمكن أن تعرف التعريف المنطقى ، لأنه فريد في وجوده ، فلا يدخل في المفهومات العادية ، ولأن التعريف المنطقى يتألف من الجنس القريب والفصل ، وهو تعالى لا يدخل في جنس ولا نوع .

وعلى أساس الآيات المتقدمة أيضا قـام البحث بين مفكرى الاسلام : هل لله « ماهية » بالمعنى الذى يطلق على الأشياء الحادثة التى يميزالبعض فيها بين « ماهية » أو حقيقة يدركهاالعقل كالانسانية وبين وجود متعين بمميزات ومشخصات فردية مثـل افراد الانسان وهو مـا يسمى « الهوية » ؟ وذهب الجميع الى أن الله تعالى لايمكن أن تكون له ماهية ينضاف اليها الوجود كما فى الممكنات المتكثرة ، وأن له حقيقة مخصوصة لايعلمها الا هو .

ومن الطبيعى أن العقل الحادث المحـدود لا يحيط بكنه المطلق الذى لا نهاية له .

ولذلك فان القرآن عندما يتكلم عن الله فانه يذكر صفاته ويشير الى افعـاله ، وايـات القرآن في ذلك غنية عن الاشارة (انظر مثلا س٢ ــ البقرة ٢٥٥ ،آية الكرسى ،س ٥٩ ــ الحشر الآيات الاخيرة ، س ١٠ ــ يونس ٣، س ٧ ــ الأعراف ٥٤ . س ١٣ ــ الرعد ٢ . س ٣٠ ــ الروم ٤٠ ، ٤٨ ، ٥٤) وقد يتكلم القرآن عن صفات الله على صوره التشبيه والرمز (س ٢٤ ــ النور ٣٥) .

مهما يكن من شيء فان القرآن يعتبر أن ما فيه من ارشاد الى المعرفة بوجود الله وبكمالـه ومن تنبيه الى هذا الكون وعجائبه كاف في بعث الايمان بالله والخشية له :

« لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأينه خاشعا متصدعا من خشية الله ، وتلك الأمثـال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (س ٥٩ ــ الحشر ، ٢١)

على انه اذا كان القرآن من جهة يرشد المنفكر الى الطريق المؤدى الى الايمان بوجود الله ايمانا استدلاليا يقوم على النظر العلمى والفلسفى فى هذا العالم ، فانه من جهة أخرى يشير الى أن أساس الايمان بالله ، أعنى المعرفة بانه موجود وأنه خالق الأشياء ،موجود فىالفطرة الانسانية. ففى القرآن هذه الآية :

« فأقم وجهك للدينحنيفا فطرةالله التي فطر الناس علبها ، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (س ٣٠ ــ الروم ٣٠)

وفي الحديث الصحيح ما يدل على ان كل مولود يولد على فطرة الايمان بالله الحق ، ثم يتدين بدين والديه .

وفي القرآن ايضا ما يدل على أن الايمان بالله الى جانب انه معرفة أصلية فهو عهد وميثاق اخذه الله على الارواح الآدمية كلها في عالمها ،قبل أن تظهر متلبسة بالأبدان في هذه الدنيا .

« واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : الست بربكـم ؟ قالوا : بلى ، شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين ❊ أو تقولوا انما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ❊ وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون» (س ٧ ــ الاعراف ١٧٢ ــ ١٧٤)

ومعرفة الروح بوجود الله وبأنه هو الخالق لها ، تلك المعرفة الاصلية في عالم الارواح ، ليست معرفة استدلالية ، بل هى معرفة ضرورية أو تجربة روحية ، فيها تدرك الروح وجود ذاتها وتدرك أن الله هو مصدر وجودها .

وعلى أساس القرآن قام البحث حول المعرفة بالله ، وهل هي فى هذه الدنيا استدلالية أو هى ضرورية بديهية مغروزة في الفطرة .

وقد ذهب البعض الى أن كل عقل فيه المعرفة بالله ، ولكنها مغمورة أو لا يستطيع الانسان أن يعبر عنها ، او هى مغمورة بتأثير عوامل كثيرة.

وذهب البعض الى أن المعرفة بالله استدلاليه ، وانها نتيجة للنظر العقلي فى العالم .والأولون هم في الغالب من الصوفية الذين يعرفون بطبيعة الحال طريق النظر العقلى ويسلكونها ، والى جانب ذلك يسلكون طريق التصفية الروحية ليدركوا المعرفة بالله في أرواحهم ادراكا ذوقيا ويدركـوا تدبير الله فى كل شيء .

والآخرون هم أصحاب النظر والاستدلال ،و هم جماعة المتكلمين والفلاسفة بوجه عام ، وكل المؤمنين المشتغلين بالعلوم الطبيعية والكونية .

على انه لا تنافض بين الطريقين ، لأن النظر والاستدلال لا يعارضان طريق التصفية ، وهمـا يؤيدان من طريق البرهان ما تثمـره التصفيـةمن معرفة ذوقية ، وان كانت هذه المعرفة أشبه بحياة حقيقة بالله وفى الله .

والصوفية يرون أن المعرفة بالله الموجودة فى النفس من عهد : « ألست بربكم » كالخط المكتوب على لوح وقع عليه غبار ، ثم أزيل ، فعندذلك يظهر الخط (١) . ويرد ذكر هذا العهد مع الله فى أشعارهم ، مثل شعر ابن الفارض وشعرسعدى الشيرازى وغيرهما .

والصوفية المحققون فى حضور دائم بين يدى الله ، حتى قال بعضهم : ما رأيت شيئا الا ورأيت الله فيه ، وقال الآخر : ما رأيت شيئا الاورأيت الله قبله (٢)

● ● ●

ادلة مفكرى الاسلام على وجود الله كثيرة وهى متنوعة بحسب مدارسهم الكبرى ، مـن متكلمين وفلاسفة .

فأما المتكلمون من معتزلة وأساعره فانهم جميعا يعتبرون أن أول واجب على الانسان هو أن ينظر بعقله ليعرف الدليل على وجود الله ويعتبرون ان حجة العقل هى الأساس للدين كله لان المعرفة بالدين المنزل وأنه حق وأن الانبياء الذين جاءوا به صادقون ، كل ذلك يقوم على العقل وهم يرون أيضا أن الفاعل لا يمكن أن يعرف الا بما يصدر عنه من افعال دالة عليه . وعلى هذا الاساس يؤكدون مبدأ العلية أى أن الحادث لا بد له من علة ، وانه يدل على علته بحسب ضرورة العقل .

وبناء على هذا كله فان دليل المتكلمين الرئيسي لاثبات وجود الله هو « دليل الحدوث » ، اى أنه يستند الى النظر في هذا العالم واثبات حدوث ما فيه من أجسام ، ثم اثبات وجود محدث له ، بمقتضى ضرورة عقلية لا شك فيها .

واذا نحن نظرنا فى كتب متكلمي المعتزلة ، فى مرحلة نضج علم الكلام عندهم (٢) وجدنا ان الدليل الذى يفضلونه يسير على الترتيب الآتي :

١ ــ هم يثبتون أن فىالاجسام« معاني » ، أى أشياء ندركها،هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وهم يسمون هذه الامور الاربعة : «الاكوان » ، يقصدون أنها الاحوال الرئيسية التي يكون عليها وجود الاجسام .

٢ ــ ويثبتون أن تلك المعانى حادثة .

٣ ــ وأن الاجسام لا تنفك عن هذه الأكوان ولا تسبقها .

٤ ــ يبينون انه بما أن الاجسام لا تخلو منالاكوان ولا تسبقها فلا بد أن تكون حادثة مثلها .

---

(١) « فوائح الجمال وفواتح الجلال » لنجم الدين الكبرى ، ط القاهرة ص ١١ (تحقيق فريتز ماير)

(٢) هم يرون أن الله تعرف لعامة الناس بصنعه ، والى خاصتهم بكلامه ، والى الانبياء بنفسه (راجع التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٦٣ ــ ٦٦)

(٣) راجع مثلا كتاب « شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، القاهرة ١٩٦٥ (مكتبة وهبة)

وفي بيان كل مقدمة من هذه المقدمات التى يسمونها : الدعاوى الاربع ، يردون على الاعتراضات التى توجه اليها ، مستندين في ذلك الى العقل . ويخصون بالرد مذاهب الفلاسفة المخالفة للحق .

واذا نظرنا فى كتب الأشاعرة وجدنا الترتيب التالي :

بعد أن يعرفوا مفهوم « العالم » وأنه كل ما سوى الله تعالى وصفاته وأنه مؤلف من جواهر وأعراض ، اى من ذوات وصفات لها ، وأن الجسم يتألف من جواهر يقولون :

١ ـ توجد أعراض

٢ ـ الاعراض حادثة

٣ ـ الجواهر يستحيل أن تكون بلا أعراض

٤ ـ يستحيل أن تكون هناك حوادث لا أول لها، بمعنى أنه يستحيل أن يكون قبل كل عرض عرض في الماضى الى ما لا نهاية .

٥ ـ الجواهر لا تسبق الحوادث التى تعرض فيها

٦ ـ اذن الجواهر حادثة ، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

وبعد أن يثبت المتكلمون وجود المحدث يقيمون الدليل على أنه لا يمكن ان يكون جسما ، وانه لا بد أن يكون واحدا ، بدليل ثبات نظام العالم وتناسق اجزائه .

وهم يثبتون لله الصفات ، لا بحسب ما يتخيلون ، بل على اساس النظر والاستدلال من وجود العالم وأحواله :

مجرد وجود العالم يدل على القدرة ، وهم يبدءون باثبات هذه الصفة لان العالم نتيجة لها . ووجود العالم على نحو معين ، ووجود الاشياء ، كل بحسب أحواله الخاصة به ، يدل على أن الاله مريد وانه فعال لما يريد .

ووجود الاحكام والاتساق في نظام الاشياء يدل على ان الله عالم حكيم .
والارادة والعلم والحكمة تدل على أن الاله حى . . وهكذا الاستدلال على بقية الصفات .
والمتكلمون في اثباتهم لوجود الله يؤكدون التنزية الكامل لذاته عن مشابهة الكائنات الحادثة ، ويردون على المذاهب المادية وعلى القائلين بالطبيعة وفعلها ردودا تستند الى النقد لمفهوم الطبيعة وكل استدلالهم يقوم على العقل والواقع الذى يشاهده الانسان في الكون أو في نفسه .

ولا نجد عندهم تصورات خيالية كماعند فلاسفة اليونان ولا مشكلات مصطنعة من قبيل القول بأن كون العالم محدودا يثير مشكلة عدم دلالته على القدرة المطلقة والعلم والحكمة التى لا نهاية لها . وهم بحكم قولهم بحدوث العالم يقولون بأنه محدود متناه ، ولكنهم يقولون ان ما يمكن أن يصدر عن الله لا نهاية له ولا حدود ، ولكنه يظل دائما شيئا حادثا متناهيا ، وان كانت قدرة الله صالحة لايجاد ما لا نهاية له .

وهذا ناشيء عن تمييزهم الواضح بين الفاعل الحق اى الخالق القادر المبدع ، وبين الاشياء المخلوقة المحدودة .

---

(٢) راجع كتاب « الارشاد » لامام الحرمين الجوينى ، القاهرة : تحقيق المرحوم الاستاذ محمد يوسف موسى .

على أن بعض المتكلمين انفرد بأدلة على وجود الله اختص بها

فيذكر لابراهيم بن سيار النظام ، المتكلم المعتزلى الذى نبغ في النصف الاول من القرن الثالث للهجرة دليل على وجود الله يمكن تلخيصه فيما يلي :

الاشياء في هذا العالم مختلفة متضادة بطبيعتها ، لكنها مجتمعة ومقهورة على خلاف طبيعتها . ولما كان الضدان لا يجتمعان من ذات أنفسهما فان اجتماعهما يدل على فعل لهما على خلاف طبيعتهما ، والخاضع لقهر غيره ضعيف حادث محتاج الى محدث .

وللاشعرى دليل على وجود الله تقدم ذكره (ص ١٦٢ — ١٦٣) وهو يستند الى تغير أحوال الاشياء تغيرا خارجا عن قدرتها وارادتها مما يدل على صانع لها يدبر أمرها .

وعند المطهر بن طاهر المقدسي (١) الذى نبغ فى النصف الأول من القرن الرابع للهجرة اجمال لكثير من الأدلة على وجود الله ، وأهمها :

١ — الدليل الذى يمكن أن نسميه « دليل الاضطرار » أو « دليل الافتقار » ، وقد تقدم ذكره (ص ١٦٣ — ١٦٤) وهو يتلخص فى التجاء الانسان فى أوقات الشدة الى موجد نظام الكون ، ايمانا بذلك فى قرارة نفسه .

٢ — الدليل المستند الى اجماع الامم على وجود صانع مدبر ، على نحو ما لاحظنا عند الرواقيين (٢) .

٣ — الدليل الغائى ، مع مزجه بالدليل الكونى ، وصورته هكذا :

« ومن الدليل على اثبات البارىء سبحانه هذا العالم بما فيه من عجيب النظم وبديع التركيب ومحكم الصنع ولطيف التدبير والاتساق والاتقان ، فلا يخلو من ثلاثة أوجه :

اما أنه لم يزل كما هو ،

واما انه لم يكن ، فكان بنفسه ،

واما أنه كوّنه مكوّن ، هو غيره ،

فلما استحال أن يكون قديما لم يزل ، لمقارنة الحوادث اياه وأن (ما) لم يخل من الحوادث فحادث مثلها ،

واستحال أن يكوّن الشيء نفسه ، لاستحالة الكائن أن يُبقي نفسه — فكيف يجوز توهم المعدوم أن يتركب فيصير عالما ،

لم يبق غير الوجه الثالث وهو أنه كوّنه مكوّن هو غيره ، غير معدوم ولا محدث ، وهو البارىء جل جلاله .... »

٤ — الدليل المستند الى تفاوت المخلوقات في درجاتها . فلو كانت الاشياء راجعة الى ما يسمى الطبيعة لاستوت أحوالها وتكافأت أسبابها ولم تتفاوت ،

فلما وجدناها على خلاف ذلك فلا بد لها من مدبّر ، وهو الله .

٥ — الدليل الغائى المستند الى الاتقان والدقة والنظام في كل شيء ، مما يدل على تدبير قادر حكيم ،

---

(١) فى كتابه البدء والتاريخ ج ١ ، بيروت (مكتبة خياط) ، ص ٥٦ فما بعدها .

(٢) ص ١٤١ مما تقدم .

ويرد المقدسي على القائلين بأن هذا العالم في نظامه وتركيبه يرجع الى فعل الطبيعة ، على النحو الآتي :

« فان زعم أن تركيب هذا العالم على هذا النظم والتركيب من فعل الطبائع ، فالطبائع اذن أحياء قادرة حكيمة عالمة . ولم يبق بيننا من الخلاف الا تحويل الاسم وتغيير الصفة .

وان انكر حياة الطبيعة وحكمتها وقدرتها ، فكيف يجوز وجود فعل محكم متقن من غير حكيم حي قادر .... !

ولا محيص للملحد من حجج الله وآياته ، فكيف وهو حجة بنفسه ولغيره ... »

وهناك اشارات عند المقدسي الى أدلة أخرى اقناعية مثل :

مجرد اثارة السؤال : هل الاله موجود ؟ يدل على وجوده .

وكذلك شك الشاكين في وجوده له نفس الدلالة

وايضا وجود الخير والشر والثواب والعقاب يقضي بضرورة وجود الاله ....

● ● ●

والمتكلمون يهتمون باثبات مبدأ العلة على أساس مستمد من الواقع والتجربة ومن طبيعة العقل . وهم أيضا يهتمون باقامة الدليل على انفراد الله تعالى بالازلية ويبينون أن القول بقدم المادة مستحيل ، لانها تتغير ، ويعتريها الانفعال والاعتماد ، سواء كانت ميتة أو حية . وهذا يناقض مفهوم الازلية والقدم .

وجميع المشتغلين بالعلوم الطبيعية والكونية والانسانية من علماء الاسلام لا يغفلون في كتبهم عن الاشارة المستمرة لوجود الله وتدبيره للعالم وآيات صنعه الظاهرة في نظام العالم ونظام العقل وأحوال النفس ، بحيث يمكن القول ان طائفة كبيرة جدا من مفكري الاسلام تقيم الادلة على وجود الله على أساس علمي مستمد من صميم الواقع .

وقد اكتسبت العلوم الطبيعية عند الاسلاميين بواعث كثيرة من تنبيه القرآن للكون وآياته ، وهنا تصدق كلمات كنت في قوله ان الدليل الفيزيقي الديني يمد البحث الطبيعي ببواعث وغايات. وكما أن العلم المتزايد بالصنع يؤدي الى تزايد العلم بالصانع فان العلم بوجود صانع لا نهاية لقدرته وعلمه وحكمته يمد الباحث في الكون بروح تساعده على اكتشاف متزايد لاسرار الكون .

● ● ●

ولفلاسفة الاسلام أدلتهم على وجود الله . ولا بد من التمييز بينهم ، نظرا لتنوع طرقهم في اقامة هذه الأدلة .

فالكندي ، مؤسس الفلسفة الاسلامية ، يمثل اتجاها مستقلا . ولو نظرنا في كتبه لوجدنا أدلة على وجود الله تقوم على مقدمات واضحة : اما من البديهيات الرياضية والمنطقية ، واما من النظر في الواقع الكوني . وأهم أدلته على وجود الله :

١ ـ الدليل الذي نستطيع أن نسميه : « دليل التناهي » ، لأنه يقوم على اثبات تناهي هذا العالم من حيث امتداده المكاني ، ومن حيث مدة زمانه ، ومن حيث حركته .

والكندي يربط بين الجسم والزمان والحركة ، كما فعل أرسطو ، لكن على حين قال أرسطو بأزلية هذه الأشياء بلا دليل كاف ، فان الكندي أقام الدليل على تناهيها ، وبذلك أثبت بدايتها وحدوثها ، أي حدوث العالم وضرورة محدثه . ودليله يستند الى فكرة مقبولة منذ أيام أرسطو وهي : أن كل ما يحدث ويخرج الى حيز الوجود متتابعا على هيئة وحدات أو أجزاء ، لا بد أن يكون متناهيا من أوله ومن آخره ، والا أدى خلاف ذلك الى التناقض .

فنحن لو فرضنا أن امتداد هذا العالم في المكان أو مدة وجوده في الزمان أو حركته وحركة

ما فيه ، شيء لا نهاية له ، ثم نظرنا من نقطة ما ،فان الامتداد المكاني أو الزماني يكون بلا نهاية بحسب الفرض . فلو أننا نظرنا من نقطة أخرى نكون مع النقطة الاولى على خط مستقيم وتبعد عنها ، لكان عندنا أيضا ، بحسب الفرض شيء لا نهاية له . لكن ذلك يؤدي الى تفاوت اللامتناهي أو الى أن يكون الجزء مثل الكل . والتفاوت يدل على التناهي ، والقول بأن الجزء مثل الكل تناقض .

ومن جهة أخرى فان انتهاء الحوادث الى حادث يصل الينا ، شيئا كان أو زمانا ، يقتضي أن يكون ما سبقه من حوادث وأشياء جاء هو في الترتيب بعدها ، شيئا متناهيا .

واذا ثبت تناهي الزمان والحركة من جهة البداية في الماضي ثبت حدوث العالم ووجود محدث له (١) .

٢ ـ الدليل الذي يستند الى ما نشاهده في الأشياء من أنها تعتريها وتتوالى عليها أحوال التغير من وحدة وكثرة وتركيب وانحلال ، فتتابع هذه الأحوال يدل على أنها ليست للاشياء بحكم طبيعتها ، فلا بد أن تكون راجعة لعلة خارجة عنها .

٣ ـ الدليل المنطقي التحليلي وهو يتلخص في أن الشيء الحادث لا يمكن أن يكون علة لحدوث ذاته لما في ذلك من تناقض ، لأنه لكي يحدث ذاته لا بد أن يكون موجودا ، وبما أنه لم يكن موجودا ، فانه يستحيل أن يحدث ذاته .

٤ ـ وعند الكندي الدليل الغائي على صورة واضحة تجمع بين الاعتماد على الحس وعلى العقل ، يقول الكندي :

« ان في الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لأوضح الدلالة على تدبير مدبر اول ، أعني مدبرا لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل اول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية(٢) موصولة بأضواء عقله ، وكان المزكى عنده ، في كل أمر شجر بينه وبين نفسه ، العقل ...... فان في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض واتقان هيئته على الأمر الاصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ـ ومع كل تدبير مدبِّر ـ وعلى أحكم حكمة ـ ومع كل حكمة حكيم ـ لأن هذه جميعا من المضاف ... » (٣)

والكندي يتكلم في رسائله عن الاحكام والنظام في هذا العالم ويرى أن ما فيه من الدقة والاتقان يفوق ما نجده في الصنائع الدقيقة ، لكن لا يدرك جمال الكون في جملته الا أصحاب « العيون العقلية الصافية » ، وأهل المرتبة العالية في العلم بهيئة العالم وبنظام الطبيعة . (٤)

والكندي يثبت الوحدانية لله ، كما يثبت تنزيهه عن جميع المفهومات التي تصدق على الاشياء التي نعرفها ويسميه : « الواحد الحق » أو « الانية الحق » . وليس معنى ذلك أنه يتصور أن الاله مجرد كائن غير مادي مفارق لعالم الحس، كما هو الحال عند فلاسفة اليونان بوجه عام ، بل الاله عنده ذات حقيقية ، وهو ، الى جانب تنزيهه له عن التصورات الانسانية ، يصفه بكل الصفات التي لابد منها للخلق والتدبير : من القدرة والعلم والحكمة والرحمة وكمال العناية بالمخلوقات والتدبير لكل شيء بما يصلح أمره .

---

(١) راجع تفصيل هذا الدليل وغيره من أدلة الكندي في نشرتنا لرسائله الفلسفية ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٥٠ ص ٧٠ فما بعدها .

(٢) أي اعضاء الحس عنده ، اي انه يحس ويفكر فيما يدركه بحواسه .

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ص ٢١٤ ـ ٢١٥

(٤) المصدر نفسه ص ٢٣٧

عند الفارابي نجد اساسا جديدا وطريقة جديدة لا ثبات وجود الله . كان الفارابي فيلسوفا ميتافيزيقيا مثالي النزعة . وهو وان كان يسلم بدلالة هذا الصنع البديع المتجلى فى نظام الكون على وجود صانع حكيم ، فانه لا يفضل سلوك هذا الطريق، ويؤثر طريق التأمل لمفهوم الوجود وتحليل هذا المفهوم . يقول الفارابي :

« لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة (١) . ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض (٢) ، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات . فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد (٣)، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل ، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك (٤) وتعرف بالصعود أن هذا هذا(٥) ـ «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق (٦) ، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد (٧) » .

« فص : اذا عرفت أولا الحق ، عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق ، وان عرفت الباطل أولا ، عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هوحقه ، فانظر الى الحق ، فانك لا تحب الآفلين ، بل توجه بوجهك الى وجه من لا يبقى الا وجهه(٨) »

وتفصيل الطريق التى يؤثرها الفارابي تتجلى فى قوله : الموجودات على ضربين :

أحدها اذا اعتبرنا ذاته لم يجب وجوده ، وهو يسمى ممكن الوجود .

والثاني اذا اعتبرنا ذاته وجب وجوده ، وهو يسمى واجب الوجود .

فاذا فرضنا أن ممكن الوجود غير موجود لم يلزم عن ذلك محال ، فاذا وجد فلا غنى لوجوده عن علة . ولا يجوز أن تمر العلل بلا نهاية ، بل لا بد أن تنتهى الى شىء واجب الوجود هو الموجود الأول .

هذا الدليل يمكن أن نسميه « دليل الامكان » .

وعند الفارابي دليل آخر يقوم على التمييز بين حقيقة الاشياء أو ماهيتها (مثل الانسانية بالنسبة لافراد الانسان) وبين وجودها المتشخص المشار اليه أو هويتها (مثل أفراد الانسان) . فبما أن للممكنات « ماهية » « وهوية » ، وليست الاولى داخلة فى الثانية ولا الثانية فى الاولى، ولا احداهما تقتضى الأخرى، فانهما اذا اجتمعتا فلا بد لهما من مبدأ مغاير لهما ماهيته عين هويته .

ومع أن الفارابي يعترف بأن مفهومات « الوجود » و « الوجوب » و « الامكان » ، مفهومات عقلية أولية ، فانه يمكن اثارة الاشكالات حولها ، كما يمكن اثارة الاشكال حول عدم كفاية « دليل الامكان » فى اثبات وجود الاله الحق . ولو قال قائل ان هذا العالم واجب الوجود ، ووجوده من

---

(١) وتستدل بها على وجود الصانع

(٢) فترى أنه اما أن يكون وجودا بالذات يعنى وجوداواجبا لذاته واما أن يكون ممكنا وجوده من غيره .

(٣) من المعلول الى العله .

(٤) اى تستطيع ان تفرق بين الواجب والممكن .

(٥) اى ربما لم تتخلص من التصورات المتعلقة بالأشياء فلم تنزه ذات الواجب عن ذوات الممكنات .

(٦) هذا هو الطريق الاول الذى يسلكه الحكماء الطبيعيون الذين يستدلون بالخلق على الخالق .

(٧) هذا هو طريق الحكماء الالهيين الذين يستدلون بالخالق على الخلق ، اى يعرفونه أولا ثم ينظرون الى المخلوقات .

(٨) فصوص الحكم للفارابى .

ذاته ، فانه لا يمكن ابطال دعواه الا باثبات حدوث العالم وأنه معلول بالمعنى الحقيقي . وهـذا الاعتراض قد وجهه المتكلمون المتفلسفون ، مثل فخر الدين الرازى (١) ، على دليل الفلاسفة .

ولا يخرج دليل ابن سينا على وجود الله ،كما نجد هذا الدليل فى كتاب « الاشارات » ، عما يقوله الفارابى ، وان كان كلام ابن سينا أكثر تفصيلا وأحسن أسلوبا من كلام الفارابى .

والمهم أن الفلاسفة الميتافيزيقيين يبنون دليلهم على الاستنباط من مفهوم الوجود وانهم يستنبطون صفات واجب الوجود استنباطا نظريا وينزهونه عن صفات الكائنات الحادثه .

ودليلهم على اثبات الواجب يتضمن اثبات أن الجملة المؤلفة من ممكنات لا بد أن تكون معلولة لعلة خارجة عنها ، وبذلك لا يتوجه على دليلهم الاعتراض الذى اثاره كنت فيما تقدم ، حيث أثار اشكال دعوى أن تكون الجملة المؤلفة من ممكنات شيئا واجبا بذاته ، على خلاف حكم الممكن الجزئي .

ويمكن تلخيص الكلام فى طريقة الفلاسفة والمتكلمين على النحو الآتي :

« طريق اثبات الواجب عند الحكماء : أنه لا شك فى وجود موجود : فان كان واجبا فهو المرام، وان كان ممكنا، فلا بد له من علة بها ترجح وجوده فننقل الكلام اليـه . فامـا أن يلزم الـدور أو التسلسل ، وهو محال ، أو ينتهي الى الواجب وهو المطلوب .

وعند المتكلمين : أنه قد ثبت حدوث العـالم ، أو : لا شك فى وجود حادث ، وكل حادث فبالضرورة له محدث : فاما أن يدور أو يتسلسل، وهو محال ، واما أن ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا ، وهو المراد بالواجب .

وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن أو الحادث بلا موجد وعلى استحالـة الـدور أو التسلسل » .

● ● ●

ان موضوع هذه الدراسة هو الايمان بالله فى عصر العلم . والمقصود ، بطبيعة الحال ، هـو العلم بمعناه الحديث .

لكن المعرفة العلمية بوجه عام بدأت منذ زمان بعيد ، خصوصا على يد اليونان ، وارتقت ارتقاء كبيرا على يد العرب ، وعاش مفكرو العصور الوسطى الاوروبية على التراث اليوناني كمـا عرضه العرب وأصلحوه ، سواء فى الناحية النظرية أو العملية التطبيقية .

ثم ظهرت الحركة العلمية الحديثة فى أوروبا مع عصر النهضة ، وازدهرت على يد فلاسـفة علماء ، الى أن تميز العلم بمنهجة وبتحديد موضوع اهتمامه ،خصوصا فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين .

وكل الادلة التى تقدم ذكرها لاثبات وجـود الله هى فى عصر العلم بمعناه الواسع ، وان كان بعضها له صبغة نظرية مجردة ، وبعضها الآخر يتكلم عن الطبيعة والاستدلال منها كلاما لا يستند الى علم كاف بالطبيعة .

وتتميز المرحلة الحاضرة للمعرفة العلمية بمميزات كثيرة جدا من الناحية الحسية التجريبية ومن الناحية النظرية على السواء .

---

(١) في مؤلفاته مثل : « المطالب العالية » و « نهاية العقول » ، وهما لا يزالان مخطوطين .

(٢) شرح المقصد الخامس والسادس من كتاب المقاصد للتفتازانى ، مخطوط باريس رقم ١٢٦٥ ورقة ٣ ب

وكثير من المفهومات والتصورات والاحكام العلمية المأثورة عن القدماء ، بل التى كانت مقبولة عند العلماء فى العصور الحديثة ، تغيرت تماما وحلت محلها مفهومات وأحكام أخرى .

والمعرفة بالكون ازدادت زيادة كبيرة ، سواء فيما يتعلق بالاشياء التى لا نهاية لها فى الكبر أو التى لا نهاية لصغرها . ومع ذلك فان العالم الكبير يشعر بضآلة ما وصل اليه من معرفة ، بل هو اليوم أقوى شعورا بذلك منه فى أى وقت مضى . وانتهى عصر الغرور بالمعرفة العلمية السطحية وبالنظريات والآراء العلمية التى سيطرت على العقول فترة طويلة وكانت نتيجة لتسرع ولمعرفة سطحية ولأمزجة غير متزنة ، مثل التصورات المادية فى تعليل ظهور الأشياء والتصورات الميكانيكية فى تفسير ظاهرات الحياة وتطورها والفكر ونشاطه ، وانتهى ذلك الغرور بفضل ازدياد المعرفة العلمية اتساعا وعمقا على نحو يبشر باستمرار لا ينقطع ويفتح مجالات للمعرفة وتطبيقاتها لا تقف عند حد . والآن يقف العلماء أمام هذا العالم فى نوع من الغبطة العقلية بسبب ماتوصلوا اليه من معرفة بالعالم جديرة بأن تؤتي صاحبها لذة لا مثيل لها ، وفى نوع من الاتزان والتريث فى الحكم على الاشياء وخصوصا فى نوع من الثقة المستنيرة بالانسان وبنظام عالمه وبمركزه فى عالمه ، وان كانت هذه الثقة لا تزال تحتاج الى سند لروح الانسان أكثر مما تمنحه اياه استنتاجاته السليمة من ملاحظاته للطبيعة وشعوره بمركزه فيها .

وقد بعثت المعرفة العلمية فى عقول المشتغلين بالعلم حدوسا وأفكارا كثيرة تتجاوز معطيات التجربة بكثير ، وبعثت فى قلوبهم أنواعا من الاحاسيس والاحوال النفسية تحركت منذ أزمنة بعيدة فى قلوب المتأملين لنظام العالم وأحكامه ودقة صنعه وجماله ، فوقفوا منه موقف التقديس العاطفي الشعرى ، لكنها فى نفوس العلماء المحدثين ، بفضل ما انكشف أمام عقولهم من آفاق المعرفة العلمية ، تأخذ صبغة أخرى تجمع الى العاطفة عنصرا عقليا منطقيا .

ويخطىء من يتصور أن العالم بالمعنى الحديث مجرد انسان يستعمل ملكات الملاحظة والتفكير فى دراسة موضوعية للاشياء ، دون أن يكون له موقف فكرى منها ، ودون أن يتطلع عقله الى معرفة أعمق بكثير من الأسرار التى لا تزال الملاحظة تميط عنها اللثام .

ان العالم الحديث انسان يعيش فى حضارة ونقافة ، وهو فى تعامل معها ، لأنه وليدها ، وهو فى كثير من الاحيان يعود الى الأفكار الدينية أو الفلسفية ويراجعها فى الجو الذى يعيش فيه ، ويكوّن له رأيا فى قيمتها الحقيقية ، ويدرك علاقتها واهميتها لحياته .

ولا يكون الانسان بعيدا عن الصواب اذا قرر أن الكثيرين جدا من العلماء يعودون الى وجهات النظر الدينية بعد فترة ابتعاد عنها ، وأن العلم يدعو الى الايمان بالخالق القادر الحكيم . ويبين السند والاساس للرسالة الخاصة للانسان .

على أنه لما كانت الاديان المنزلة لم تفهم الفهم الكامل بسبب اشتمالها على أعضل موضوعات المعرفة ، وهى : حقيقة هذا الكون ، وحقيقة الانسان ، ومصدر وجودهما ، وبسبب قصور المعرفة الانسانية عن حل هذه المعضلات حلا صحيحا ، فان بعض العلماء يصبحون بينهم وبين أنفسهم فلاسفة ولاهوتيين ، بل صوفية ، ويثيرون من الاسئلة الجوهرية فيما يتعلق بالعالم والاله والانسان ما يحتاج الى توضيح ، لكن لما كان الاشتغال بذلك ليس من صميم بحثهم فان كثيرا من العلم الذى وصلوا اليه ، ويفيد فى توضيح المشكلات ، يظل خاصا بهم ، الا اذا استفاد منه أصحاب الميادين الاخرى فى اثبات ما يعنيهم . والعلماء فى العادة لا يتكلمون فى هذه الميادين خصوصا ميدان

الايمان الا عند الضرورة : اذا سئلوا عن ذلك(١)أو أنكر متفلسف أو عالم (٢) وجود الله أو زعم أن العلم يتنافى مع القول بوجود اله ، فعند ذلك يتكلمون فى الموضوع من حيث هم علماء مؤمنون لا من حيث هم علماء عقائد متخصصون .

وقد كان لا بد قبل الكلام عن الايمان فىعصر العلم من بيان نوع الادلة على وجود الله ، لكي تتبين أسسها ومقدار قوة السند الذىتستند اليه ، سواء من المعرفة بنظام العالم او بنظام الفكر ، ويتبين مدى ما بلغته المحاولة الانسانية فى سيرها نحو المعرفة بالحقيقة الكبرى التى هى مصدر كل حق وكل حقيقة .

ولا يمكن ادراك أهمية العلم الحديث فىاثباتوجود الله الا اذا عرفنا :

أولا : سبب الالحاد فى العصر الحديثخاصة

ثانيا : نظرة العام الحديث للعالم وكيفية دراسته للاشياء وتفسيره لها .

وقد كان هناك الحاد وملحدون دائما ، لم يخل منهم عصر ، ومعظم الحادهم نتيجة للهوى او الجهل أو الى مزاج شخصى غير متزن انحرفبصاحبه عن الحكم السليم . وبعض المحدين يتعمد لأمر أو آخر ، محاربة الايمان بوجود اله .

أما فى العصور الحديثة فان الالحاد يرجع ـ بالاضافة الى ما تقدم ، الى مذاهب فلسفية زائفة فى تفسير الكون يقبلها العاجزون عن الاستقلال فى التفكير ، أو الذين يبغون من وراء اتباعها تحقيق أغراض شخصية .

من هذه المذاهب المذهب المادى الذى صار يمثله فى العصور الحديثة أفراد كثيرون من المشتغلين بالعلوم الطبيعية . وهم كثيرون خصوصا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر منذ أيام الطبيب الفرنسي لامترى La Mettrie (ت ١٧٥١) فى كتابه الذى سماه : « الانسان الآلة » (L'Homme Machine) الى أيام عالم الأحياء الألماني ارنست هيكل Ernest Haeckel (ت ١٩١٩) الذى دافع عن نظرية التطور وزعم أن المادة هي الموجود الوحيد ، وان الحياة نشأت من المادة على نحو غير مقصود . وفيما بين هذين الرجلين ظهر كثيرون جاءوا بتأكيدات يدل تطرفها على عدم صحتها ، من قبيل ذلك ما زعمه البارون فون هولباخ P.H.D. von Holbach (ت١٧٨٩) من أنه لا يوجد سوى المادة والحركة والعلّيّة ، وما ادعاه ج . كابانيس G. Cabanis من أن الدماغ (المخ) يهضم الانطباعات التي تأتي من الحواس وأنه يفرز الأفكار على نحو ما ، وما ذهب اليه

---

(١) مثل الكتاب الذى نشره John Clover Monsma بعنوان :
The Evidence of God in an expanding Universe, G.P. Putman's Sons, 1958, New York
وذلك بعد أن سأل ثلاثين عالما من مختلف التخصصات فى العلوم الكونية والطبيعية والرياضية عن رأيهم فى وجود الله . وقد أجاب كل منهم مستندا الى ملاحظات ونتائج من ميدان تخصصه وكلهم يؤمنون بوجود الله ايمانا علميا. وقد ترجم هذا الكتاب الى العربية الاستاذ : د. دمرداش سرحان ، ونشرته مؤسسة فرانكلين،القاهرة:بعنوان اللهيتجلى فى عصر العلم .

(٢) مثل الكتاب الذى الفه العالم Cressy Morrison بعنوان Man does not stand alone
(الانسان لا يقف وحده ، أى : الاله موجود وهو خالق الكون والانسان) رداً على كتاب Julian Huxley بعنوان : Man stands alone = الانسان يقف وحده = لا يوجداله . وقد ترجم الاستاذ محمود صالح الفلكى الكتاب الاول بعنوان : العلم يدعو الى الايمان ، نشره فى القاهرة منذ ١٩٥٢ ـ مؤسسة فرانكلين .

الفسيولوجي الهولندي . مولشوت J Moleschott (ت ١٨٩٣) من أنه بدون فوسفور لا يكون هناك تفكير ، وما قاله ل . بوخنر L. Buechner من أن المادة هي الأساس الأول لكل الموجودات ، وان في المادة كل قوى الطبيعة وكل القوى الروحية .... ونحو ذلك من تأكيدات مطلقة لا يقبلها العقل العلمي الحديث .

وكان من أسباب هذه الفلسفة المادية مالوحظ من أن الصور الكبرى للوجود الذى نعرفه، وهي : المادة والحياة والفكر ، توجد فى عالمنا هذا متداخلة ومرتبطة . ولغير سبب ظاهر أو دليل مقنع رد الماديون الحياة والفكر الى المادة ونشاطها،وساعد على ذلك دعوى مأثورة عن قدماء اليونان لم يتناولها الباحثون بالنقد ، وهي القول بأن المادة أزلية،فقبلها البعض وحاولوا تأييدها بتجارب كيماوية تدل على أن وزن المادة فى مركب نخضعه للتحليل والتصعيد لا يتغير ، فذهبوا الى أن المادة لا تفنى ولا تستحدث . وتمسك البعض بمثل هذه التجربة التي لا يصح أن تتخذ دليلا على أكثر مما فيها ، الى أن جاء العلم الحديث فغير مفهوم المادة واثبت تبعا لذلك حدوثها وامكان فنائها .

وكان من أسباب الالحاد نظريات التطور التي كانت نتيجة لملاحظات جديرة بالتقدير ، لكنها لم تفسر نشأة الحياة ولا تطورها تفسيرا يقنع العقل المستقصي ولا هي نظرت للحياة ضمن محاولة لتفسير العالم . فالبعض انخدع بهذه النظرية وتشكك فى وجود الله مع ان هذه النظرية، حتى على فرض صحتها ، لا يمكن ان تدل على انه لا يوجد اله ، وان كانت قد تتعارض مع الفهم الحرفي لبعض النصوص الدينية التي يمكن تأويلها لداع عقلي قطعي ، وهذا غير متوافر فى نظريات التطور .

ثم أن كثيرا من العقول انخدع بمذاهب فلسفية اخرى هي مزيج من دعاوى يكذبها الواقع مثل المذهب الارادى (Voluntarism) الذى مثله شوبنهور A. Schopenhauer (ت ١٨٦٠) أو مزيج من الخيال الفلسفي والأسلوب الأدبي كالمذهب الحيوى (Vitalism)الذى مثله برجسون H. Bergson (ت ١٩٤٠) ، وكلها مذاهب تكلم أصحابها عن الكون والحياة من غير أن يكونوا علماء متخصصين فيما تكلموا فيه .

وكان للنظريات المثالية المتطرفة دورها فى ابعاد بعض العقول عن الطريق السليم للمعرفة بوجود الله ، وهو النظر فى هذا العالم .

ان طريقة العلم الحديث فى دراسة هذا العالم تعتمد على الحس والعقل ،دون شرود الخيال. واذا كان العلماء يستعينون بالخيال فهو ما يسمى« الخيال العلمي » الذى يخدم تفسير الظاهرات ويتقيد بالواقع .

فالحواس تنطبع بمؤثرات من أشياء فى هذا العالم ، وتؤدى هذه الانطباعات الى العقل ، والعقل يتناولها بقوالبه ومقولاته فينظمها من جهة ويحاول التفسير من جهة أخرى . وهو فى تفسيره يتقيد بالواقع ولا يخرج عنه الا بخطوة منطقية ،باحثا عن علة قريبة أو علاقة ثابتة مطردة بين الظاهرات ، أو منتهيا الى حكم منطقي يبنيه على مبدأ العلّيّة ، وعلى ما يقضي به العقل فى حدود الاستنباط الذى يكاد يكون دائما استنباطا مباشرا .

والطريق الأول للمعرفة بوجود الله عند العلماء المحدثين هو المتفق مع الروح العلمية الحديثة .

هم يبدءون من دراسة الواقع دراسة دقيقة تشمل كل جوانبه .

فهم يدرسون طبيعة الأشياء ووظيفتها ، من ذرات المادة فى عالم الطبيعة ، وكرات الدم فى الانساني ، الى الارض وما عليها ، والشمس وما يدور حولها .

ويدرسون الانتظام والتوافق ، لا فى داخل الشيء الجزئي وحسب ، بل فى جملة النظام كله .

ويلاحظون الترابط والغائية والوحدة .

وهم فى تفسيرهم للأشياء لا يقبلون المفهومات غير الواضحة ، مثل مفهوم الصدفة ، ولا التفسيرات غير الكافية ، مثل التفسير الميكانيكي للغائية الظاهرة فى الطبيعة أو التفسير التطورى أو نحوها .

وادلتهم على آرائهم تستند من حيث المبدأ الى الواقع وملاحظته ، ولا تستند الى الجدل الا عند تحليل المشكلة ، أو عند تلخيص نتيجة الاستدلال على صورة قياس منطقي بسيط واضح .

على أن هذا لا يمنع من أن بعضهم يحاول أن يتجاوز الحدود الضيقة للاهتمام العلمي الحديث الى شيء من روح التفلسف ، لكن باعتبار أن « كل انسان ، حتى أولئك الذين يشتغلون بالعلوم الطبيعية لديه ميل أو نزعة نحو التفلسف » (١) .

ولما كانت الطريقة العلمية تقتضي العرض المحدد للآراء والتعبير عنها بأبسط عبارة ممكنة ، فانه يتحتم علينا مراعاة ذلك فى بيان رأى العلم والعلماء اليوم فى النقط الرئيسية المتصلة بالايمان بالله وباقامة الدليل على وجوده .

واول ما ينبغي أن نشير اليه هو التجربة الدينية عند العلماء . ونحن قد ذكرنا أنهم يعيشون في تراث ثقافي ــ روحي يحملونه في ارواحهم ، لأنهم يتلقونه في التنشئة الروحية والفكرية . ومنهم من يؤكد هذا العامل ويضم اليه عامل الخبرة والأحاسيس الداخلية العميقة التي لا تصل الى اعماقها المجادلات الفكرية ، ويعتبرون أن تجاهل هذه المعرفة الكامنة فيّ النفس ينافي روح العلم ، لأن العلم بطبيعته لا يتجاهل اى واقع .

لكن معوّل العالم الحديث سواء في تقوية ايمان جاء من التراث الروحي وفي توضيحه أو في الوصول الى ايمان لم يكن موجودا ، هو على نظر العلم .

والايمان بوجود الله يقوم على اسس كبرى أهمها :

١ ــ اثبات ان هذا العالم حادث في الزمان .

٢ ــ أن حدوثه لا يمكن أن يرجع الى الصدفة ولا الى المادة ولا الى شيء محدود ، بل الى خالق قادر حكيم مخالف للأشياء ولا نهاية لكماله وقدرته وعلمه وحكمته . وهذان المبدآن موجودان في كل ايمان وفي كل بيان لأدلة الايمان .

وبعد هذا يأتي ذكر الأدلة على وجود هذا الخالق من النظر في العالم ، ويكون الكلام في تصور الألوهية على أساس الاستدلال العلمي .

---

(١) راجع كتاب : الله يتجلى فى عصر العلم ، نشر جون كلوفر مونسما ــ القاهرة (دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي)

ففيما يتعلق باقامة الدليل على حدوث هذا العالم في الزمان لا بد ، قبل ذكر أدلة العلم الحديث ، من اشارة الى طريقة القدماء .

لم يكن عند فلاسفة اليونان قـول بالحدوث المطلق لأشياء هذا العالم ، كما تقدم القول ، وذلك لأنهم كانوا يقولون بأزلية المادة وتأثير علة العالم فيها أو تأثرها من تلقاء نفسها بعلة العالم . ولم تظهر ادلة الحدوث المطلق لهذا العالم الا على يد مفكرى الأديان المنزلة ، لاعتقادهم بالخالق المبدع بالمعنى الحقيقي الكامـــل . وقد رأينا ــ مثلا ــ دليل الكندى على حدوث العالم ، وهو يقوم على اثبات تناهى الزمان الماضي ودليــل المتكلمين الاسلاميين ، وهو يقــوم على اثبات أن الأجسام محل للحوادث ، وهي الأعراض ، فلا بد أن تكون حادثة كالأعراض نفسها .

أما العلم الحديث فهـو يثبت حدوث العالم في الزمان على أسس واقعية :

فمثلا يمكن تقدير عمر العالم على أساس وجود عناصر مشعة . فلو كان العالم أزليا ــ أى مضى على وجوده زمان لا نهاية له لكان الاشعاع قد انتهى منذ زمان لا نهاية له .

وأيضا تدل قوانين الديناميكا الحرارية على أن هذا العالم حادث ، لأن الثابت أن الأشــياء الحارة تفقد حرارتها تدريجيا وتسير نحو حالة حرارة منخفضة لا تسمح بوجود طاقة ولا حياة . فلو كان العالم أزليا لانتهى مع مرور الزمان الذى لا بداية له الى الخمود التام .

واذا كان هذا هو الواقع الذى تشهد له التجربة فانه لا يصح اثارة اعتراضات تعســفية وتخيلات تنقص ما يؤخذ من الواقع على نحو واضح .

واذن ، فلهذا العالم بداية ، وله عمر ومدة محددة يقدرها العلماء على نحو تقريبي (حوالي خمسة بلايين من السنين) ، وهو لا بد أن يزول بعد تحقق الحكمة التي اقتضت وجوده .

ان الانسان لا يملك نفسه أمام ما يقرره العلم ، من وجود قوانين وحكمة في هذا العالــم وأنه محدود الوجود الزماني ، من تذكر ما ورد في القــرآن من أن هذا العالم وكل ما فيه ظهر بحسب الحكمة وله مدة محددة ، مثل قوله تعالى ، مشيرا الى المعرضين عن البحث الهادى الى معرفة الله :

« أولم يتفكروا فى انفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى ، وان كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون » (س ٣٠ــ الروم ، ٨ . وقارن س ٤٦ ــ الأحقاف ، ٣)

فاذا ثبت أن هذا العالم لم يكن ثم كان ، فان العقل يقضى بأن له مبدعا ، ولا بد لمن يؤمن بالعلم أن ينتهى الى هذه النتيجة .

ومعنى ذلك أن المادة ، على صورتها التى نراها ، شيء حادث .

وأن القول بوجود خالق مبدع هو التفسير العقلى الواضح لحدوث الأشياء وطبائعها وقوانينها

لكن البعض يقول بما يسمى الصدفة أو الاحتمال . وهذا ما لا يمكن أن يسلم به العلم ، والا انهار من أساسه .

ان معنى الصدفة هو وقوع حادث من غير علة محددة مطردة تسبب حدوثه ، مثل أن نأخذ عددا من أشياء متشابهة ونجعــل لها أرقامـا مسلسلة ، ثم نضعها فى كيس مثلا ، ونخلطها

تماما ، ثم نحاول أن نخرجها بحيث يكون خروجهابحسب الأرقام المسلسلة . ففى كل مرة يخرج شيء على غير قاعدة . وفرصة خروجها جميعــابحسب ترتيبها ــ اذا كان عددها ١٠ مثـــلا ــ هى واحد الى ١٠،٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠ .

فاذا نظرنا الى تركيب العالم من أشياء لا نهاية لها ووجدنا ترتيبه ونظامه على هذا النحوالرائع فاننا لا يمكن أن نتصور أبدا أن يكون وجوده نتيجة الصدفة ، بل لا بد أن يرجع هذا النظـام البديع الهائل المحكم الى خالق لا نهاية لقدرته .

على أنه يمكن اثارة اشكال ، وهو : أن لا تناهى الزمان قد يسمح بصور من التنظيم تتم مصادفة ،لأن التجربــة السابقــة مثــلا تــدلعلى أنه لابد أن يقع بعض الترتيب بالصدفــة . وهــذا الاعتراض وان كان افتراضيا مصــدره الخيــال فانه وهم باطل . وبطلانه يتجلى من أن الصدفة لا تقع الا فى مجال موجود ، أى فى داخل نظام قائم بالفعل، فالسؤال هو: ما مصدر هذا النظام الموجود الذى تقع فيه الصدفة ؟ فلا بد من مصدر لكل شيء . والقول بالصدفة يدل على التهرب من حكم الواقع والعقل ، هذا الى ما هو معروف من أن قبول فكرة الصدفة يــدل على الجهل بعلل الحوادث .

والعلماء يهتمون بابراز ما يلاحظونه مــن النظام الدقيق فى الكون ويؤكدون أن الكون ليس فيه فوضى أبدا ، بحيث لا يصبح للقول بالصدفة أى مجال عند العالم الحقيقى .

واذن فان أساس تصور العلم لهذا العالم هو مبدأ العلية ، أى تأكيد ضرورة وجود علة كافية لكل ما يحدث فى العالم وللعالم فى جملته . ومن غير القول بوجود العلية ، على صورة تأثير شيء فى شيء ورجوع النظام كله الى مؤثر واحد ، لا يمكن العلم ولا التفسير العلمى للاشياء .

واذا بطلت الصدفة فان النظر فى هذا العالم يؤدى الى ابطال المذهب المادى الذى يزعم أن المادة هى المبدأ الاول واصل كل شيء فى هــذاالعالم .

والعلم يلاحظ ان المادة بحسب مفهومها المستمد من ملاحظة طبيعتها ، شيء سلبى الا اذا تدخلنا فى أمره . وهى وان كانت تنطوى على طاقة فهى ليست سوى طاقة ميكانيكية . هذا الى ان الصورة التى تبدو عليها المادة فى الحس ليستسوى حالة لشيء وراءها ، هو اقرب انيكونشيئا معنويا . وكيف تكون المادة بوصفها المستمد من ملاحظتها علــة لظاهرات الحيــاة أو الاحساس والادراك أو الفكر وكل ما يترتب على هذه كلها منوظائف ويرتبط بهــا مــن أحوال ؟ لا دليل على المذهب المادى الا مجرد الادعاء الذى يخالفه الواقع الحسى والتصور العقلى ، لان نشاط المادة ، على فرض قبول مفهومها العادى ، لا يعدو ظاهرة الحركة الميكانيكية. والوظائف الحسية والفكرية نشاط من نوع آخر يحتاج الى علة مغايرة للمادة .

ولما كان العلم قد اثبت بالتجربة أن المادة تتبدد وتزول وتسير الى الفناء فعلى أساس أى دليل يمكن اعطاء المادة دورا أكثر من الانفعال أو من الانطواء على طاقة يمكن استخدامها ! ؟

واذا بطل القول بالصدفة وبالتفسير المادى فانه لا يصبح هناك أى مجال للتصور الميكانيكي للعالم ولا للتفسير الميكانيكي حتى لاحوال المادة نفسها ، لان كل القوانين الطبيعية المتعلقة بالمادة لا تصدق الا على الاشياء الكبيرة ، أما الاشياء اللامتناهية فى الصغر فاننا لا نعرف عنها الا قليلا ، هذا منجهةومنجهةاخرى فانخضوععالمالمادة لقوانين يمكن ادراكها وتعقلها يدل على شيء وراءها مغاير لها فى حكمه ، من حيث طبيعته وفاعليته .

على أنه لا بد من التنبيه الى مصدر الخطأ فى التصور الميكانيكى للعالم . ففي عالمنا هذا الذى لم يقم الدليل على أنه العالم الوحيد الموجود ، تتداخل صور للوجود : المادة والحياة والفكر . ومظهر الحدوث والفعل فى هذا النوع من العالم مظهر ميكانيكى ، لكن المبدأ المؤثر فيه ليس ميكانيكيا . وهذا شيء يسهل ادراكه بأيسر نظر : سواء تأملنا نشاط المادة أو وظائف الحياة ، أو مظاهر الحياة الفكرية . فلا توجد علة واحدة مرئية بين العلل التى لا تحصى والتي تؤثر فى المادة ومظهرها الميكانيكى . ومن ينظر الى النبات أو الحيوان أو الانسان المفكر ويلاحظ المظهر الميكانيكي للوظائف ويقف عنده ، كيف يستطيع أن يتكلم عما نسميه الحياة أو الفكر ان لم يقل بشيء غير ميكانيكي ومظهر فعله فى هذا العالم ميكانيكي .

ومن التصورات التي أثبت العلم الحديث عدم كفايتها فى تفسير نشأة الحياة وتطورها نظريات التطور ، وهو يميل الى اعتبار أن التطور نتيجة وليس سببا ، فهو يحتاج الى تفسير .

وينبغي تصور العلم الحديث للالوهية على الاساس الاستدلالي الذى يستند اليه العلماء .

وأول ما يمكن أن يقوله العلم عن الاله أنه ليس ماديا ، وهذه هى النتيجة المنطقية التى تنتج من بطلان المذهب المادى فى تفسير العالم . وهو اذا كان ليس ماديا فانه لا يمكن أن يعرف بالطرق المادية . لان لكل شيء طريقة ، بها يعرف وجوده .

ولما كان هذا العالم قد صدر عن الاله على هذا النظام المحكم فانه لا بد أن يكون قادرا عالما حكيما . وهذا يلزم عن بطلان المادية من جهة ومن جهة أخرى عن حكم عقلنا بأن الوجود والنظام والغائية فى الصنع لا يمكن أن تصدر الا عن صانع له هذه الصفات وله كمال التدبير والعناية بالمخلوقات .

واذن فالاله عند العالم فاعل حقيقى ، وهو لا بد أن يكون ذاتا نتعقلها بصفات تحدد مفهومها فى أذهاننا ، وهو ليس فكرة مجردة ، أو مجرد كائن غير مادى منعزل عن العالم، كما تصوره أرسطو مثلا ، بل هو فاعل حق ، خالق مدبر منزه عن كل تصوراتنا ، وعن مشابهة هذه الاشياء التي نعرفها

والمشتغلون بالعلم ، الذين ينزعون النزعة الفلسفية نحو التعليل الكافى والشامل ، يشعرون بالتقاء مفهوم الالوهية كما تتوصل اليه عقولهم مع مفهوم الالوهية الذى جاءت به الكتب المنزلة .

والحق أن العالم الحق يقف من الدين ومن الكتب المنزلة موقفا علميا يتسم بالتأني فى الحكم . فهو ينظر الى الأمور الجوهرية فى هذه الكتب ، و لا يرى أن من شأنه البحث فى التفاصيل . وأهم ما يعجبه هو ما تضمنته هذه الكتب من فكرة الألوهية الصحيحة التي هي القول بخالق قادر مخالف للأشياء ، وذلك ما يؤدى اليه النظر العلمي فى هذا العالم .

واذا رأى العالم فى ظاهر النصوص الدينية ما يخالف معطيات العلم فانه يفضل الانتظار حتى تنكشف له معرفة جديدة ، فلعلها تأتي متفقة مع فهم ما للدين . والعالم بحكم مهمته التى يعيش لها مضطر الى أن يثير مشكلة الايمان بمعناه العام الواسع وبمعناه الخاص .

فهناك الايمان بمعنى تصديق المختصين فيما اختصوا به واصحاب التجارب من العلماء فيما جربوه . والحق أن كثيرا من معارفنا وتصرفاتنا مبنى على ما أخذناه عن الغير ممن نثق فيهم ، لأنه لا يمكن لأحد أن يحصل بنفسه كل المعارف ولا أن يقوم بنفسه بكل التجارب .

وهناك الايمان العلمي بوجود طبائع للأشياء وتأثير لبعضها فى بعض ، وبوجود قوانين تعبر عن نظام مطرد وعليّه لا تتخلف ، لكن العالم ، نظرا لقوله بحدوث هذا العالم واستناده فى وجوده وبقاء نظامه الى خالق حقيقي ، فانه بعيد عن الظن بأن قوانين الطبيعة « واجبة » (Necessary

بل هي قوانين « ممكنة » (Contingent) ، لأنها تتوقف على القدرة والارادة المبدعة المدبـرة للأشياء .

وهناك الايمان بالالة باعتبار أن هذا الايمان يرضى أولا العقل العلمي الذى يطمح الى تفسير الكون ، لأنه تفسير طبيعى وبسيط وكاف ، ثم هو يرضى حاجة عميقة فى روح الانسان الى سند متين مطلق يبعث فى نفسه الثقة بالحياة ، وينير له معنى هذا العالم ، ويؤدى الى السكينة والطمأنينة ، هذا الى أن الايمان بوجود الله يزيد المعرفة بالكون ، كما أنه يقوى ويرسخ بازدياد هذه المعرفة ، وقد لاحظ كنت هذه العلاقة بين النظر فى العالم وبين الايمان ، كما تقدم القول .

وأقل ما يمكن أن يكون للايمان بوجود الاله الحق بالنسبة للعالم هو أنه فرض كبير يساعـده على فهم العالم وما فيه ، ويبعث فيه الطموح نحو مزيد من العلم بأسرار عالم صـدر عن القـدرة الحكيمة التى لا نهاية لها ونحو مزيد من امكان استخدام هذا العلـم لمصلحة الانســان . ومـن العسير حقا على أى عالم أن يشتغل بالعلـوم الطبيعية بحثا عن أسرار الطبيعة وقوانينها ، وهو لا يؤمن بأن وراء هذه الطبيعة تدبيرا حكيما لخـالق قادر . وهو لا بد له من الايمان بخالق مدبـر أو بقوة ما تصـدر عنها الاشـياء بقوانينها ، ولابد من الاعتراف بأن هذه القوة حكيمة عاقلة ، والا ناقض العالم نفسه أو نقض أساس معارفه .

ان الانسان ليس محتاجا الى أن يذهب الى رأى ديكارت فى ضرورة اقامة العلم الطبيعي على الثقة بوجود اله كامل قادر حكيم ، قدرته التى لا نهاية لها ضمان ثابت للنظام الكوني ، وكماله وخيريته ضمان للثقة فى الوسائل التى منحنا اياها لتحصيل المعرفه ، لكن للانسان الحق فى أن يسأل عن كرامة العقل الباحث فى الكون ، وكيف وعلى أى أساس من المنطق يبحث عن طبائع واسرار وقوانين فى الكون مع تجاهل واع لما وراء هذه الاغراض العلمية العالية ! ؟

ان الايمان عند العلماء ايمان هو أقرب الى الانسياق العقلى ، وهو ايمان « بسـيط » بمعنى أنه « خالص » من شوائب التعقيد واثارة المشكلات المقيمة التى لا ترقى بمفهوم الالوهية ، ومن صفات العالم الحق أنه لا يتكلم فيما لا يعرف . وكما أنه لا يدرس المحسوسات بالتحليل العقلى فانه لا يدرس المعنويات بالمنهج الحسى . ولذلك فان العلم الحديث أقرب الى تنزيـه الاله عن التصورات العادية وعـن الالفاظ التي نستخدمها فى الكلام عن أشياء هذا العالم .

فاذا أردنا ان نحدد نوع استدلال العلماء على وجود الله وجدنا ذلـك واضحا وتلقائيا كالمعرفة العلمية الواضحة .

ولا شك أننا يجب أن نفرق من أول الامر بين المفكر المنصف النزيه فى حكمه فى هذا الموضوع وبين المتحيز المائل عما يقضى به دليل الحس والعقل .

والعلماء لا يعتبرون أن من عملهم اثبات وجود الله ، ولا حتى البحث عن العلل الاولـى للاشياء ولا البحث فى القيم والغايات . ولذلك فان كلامهم فى الالوهية يكون بحسـب المناسبـة الداعية الى ذلك كما تقدم القول (١) الا أن العقل لا بد أن يثير السؤال عن مصدر هذا العالم . وهنا يكون الطريق العلمى واضحا لكل انسان ، لانه طريق النظر فى الواقع : الكون والانسـان نفسه .

---

(١) ص ١٧٥ مما تقدم .

ومن شأن العلماء أن ينظروا للاشياء نظرا مباشرا ، فلا يبدءون بمفهومات ذهنيـة مجردة ، ولا بظاهرة جزئية ولا حتى بالنظر للعالم من حيث هو مجرد ظاهرة معلولة ، بل هم يلاحظون الواقع الكونى من خلال ما كشفه العلم من دقة واحكام فى الاشياء وارتباط وانسجام بينها وغائية ظاهرة فيها . وهم حتى عندما يوجهـون الانتباه الى ظاهرة كبيرة يدرسـونها فى سياقهـا ، ويتبينون وظيفتها أو دورتها . وعلى هذا الاساس يبنون استدلالهم المباشر طبقا لمبدأ العلية الذى يؤمنون به ايمانا عمليا يشهد له الواقع ويقره العقل . وهم لا يثيرون شكوكا حول هذا المبدأ ، ولا يتكلفون الزعم بأنهم لا يرون شيئا يسرى من العلة فى المعلول ، كما يقول هيوم ، ولا هم يدعـون أن مبدأ العلية لا انطباق له الا على عالم الحس ، كما يقول كنت ، لان هذه اشكالات متكلفة .

واذن فدليل العلم الحديث على وجود الاله هو الدليل الغائى Teleological Proof القائم على مبدأ العلية Principle of Causality ولا نكاد نجد دليلا غيره ، رغم تنوع مقدماتـه بحسب المجال الذى ترجع اليه .

والحق أن نظر العلم ، فى أى ميدان من ميادين التخصص العلمي التي لا تقع تحت الحصر ، يكشف للباحث عن تنظيم بديع وعن دورات للظاهرات وقوانين دقيقة تحكمها ، بحيث يمكن وضع الدليل الغائي على صور شتى تجمعها النظرة التي توصل اليها العلم ، وهى : أن العالم فى جملته وحدة متناسقة ، طبيعتها واحدة وقوانينها شاملة .

ونحن نعلم أن البحث العلمى اظهر لنا أن مادة الاجرام العليا ليست مادة مغايرة لمادة الارض ، هى ليست « طبيعة خاصة » ، كما زعم اليونان وسار على اثرهم من جاء بعدهم الى ان جـاء عصر نقد المعرفة عند العلماء الاسلاميين والعلماء الاوروبيين فى العصور الحديثة من بعدهم .

فمادة العالم واحدة والقوانين التي تحكم جزءا تحكم الجزء الآخر ، وهذه الوحدة تدل على تدبير واحد ومدبر واحد .

ولا يصح أن نثير اعتراضات من النـوع الذى أثاره كنت واعتبره قادحا فى الاستدلال على وجود الله ، وهو قوله : انا لا نعلم كل العالم . ومع أننا لا نعرف كل العالم فاننا نقطع أن هذا الذى نشاهده شيء موحد النظام ، فاذا كان هناك عالم من نوع آخر ، وهذا جائز عقـلا وحاصل بالفعل ، فان دلالته ، بحسب أحواله ، على موجده ، هى دلالة عالمنا ، لان وجه الدلالة لا يختلف فيما نراه من حوادث وظاهرات عنه فيما لا نراه منها .

ولا شك أن العلم ، اذ يهتم بدراسة العالم لكى يصل الى القوانين ، فان من الطبيعي أن يسـأل نفسه عنها : ما مصدرها ؟ لان موقف العلم لا ينتهى عند الملاحظة بل هو يقتضى التفسير .

مهما يكن من شيء فان العقل العلمي ، حتى عندما يفسر الاشياء ، لا يقنع بتفسير جزئي او تفسير يبين علة قريبة ، بل هو يطمح الى التفسير الكلى الشامل ، والدليل على ذلك هو النظريات والفروض الكبرى المتعلقة بهـذا العالم عند العلماء فيما يتعلق بنشأته وكيانه ومصيره وطبيعة قوانينه .

ومع أن المعطيات العلمية واحـدة فان التفسير العلمى يتنوع ويختلف ، ومن هنا كان اختلاف العلماء كما اختلف الفلاسفة : بين مادى ينظر الى العالم على انه مادة ميتة وحركة ، ويفسر العالم وظاهراته تفسيرا ميكانيكيا ، وقائل بمبدأ حيوى سار في كل شيء فهو يفسر العالم في ضوء هذا المعنى ، وقائل بالصدفة والاتفاق في تعليل ظهور العالم وتشكل ما فيه ، وقائل بأن العالم يرجع الى عقل قادر مبدع مستقل عن الكون ، وناكص عن التعليل الشامل الكامل الذى

ينظر للعالم على أنه جملة حوادث ، وان كل شيء عبارةعن سلسلة حوادث لا هدف لها ولا غاية (١) . وهكذا

لأجل ذلك لابد للعالم الذى يقتنع بوجهة نظر أن يجادل عنها ، وهذا ما يفعله العلماء المؤمنون بوجود الله أحيانا . فقد يسير الواحد على الطريقة المنطقية المعروفة المسماة طريقة الفحص والتحليل أو « طريق السبر والتقسيم » ،كما يسميها العرب ، فيبين وجوه الاحتمالات الممكنة لحل مشكلة ثم يفند الباطل منها ليتبين ما هو حق .

وهذه طريقة أحد العلماء في مشكلة انكار الخالق ، فهو يضعها على هذا النحو :

« كثيرا ما يقال أن هذا الكون المادى لا يحتاج الى خالق . ولكننا اذا سلمنا بأن هذا الكون موجود فكيف نفسر وجوده ونشأته ؟ هناك اربعة احتمالات للاجابة على هذا السؤال :

فاما أن يكون هذا الكون مجرد وهم وخيال ، وهو ما يتعارض مع القضية التى سلمنا بها حول وجوده

واما أن يكون هذا الكون قد نشأ من تلقاء نفسه من العدم

واما أن يكون أبديا ليس لنشأته بداية .

واما أن يكون له خالق »

ثم يبين أن الاحتمال الاول ، الى جانب تناقضه مع الفرض ، يؤدى الى أن العالم وهم لا حقيقة له ، وهو يخالف الواقع ، فلا يصح أن نعتد به .

وأن الرأى الثانى مستحيل ، لانه لا يتصور أن هذا العالم بما فيه من مادة وطاقة ظهر من العدم بلا علة .

وأن الرأى الثالث باطل على أساس قوانين الديناميكا الحرارية الذى تقدم ذكره .

وينتهى الى صحة الاحتمال الاخير وانه « لا بد لأصل الكون من خالق ازلى ليس له بداية ، عليم محيط بكل شيء ، قوى ليس لقدرته حدود . ولا بد أن يكون هذا الكون من صنع يديه (٢) »

ثم هو يبين في ضوء نتائج العلم ومكتشفاته التناسق والغائية التى تتجلى مثلا في ملاءمة الارض للحياة الانسانية بكل جوانبها المادية والفكرية والروحية ، وذلك بفضل وضعها بالنسبة للشمس وحجمها وحركتها ، ووظيفة الغلاف الجوى الذى حولها .

ويثبت أن نظريات المصادفة والاحتمال لا يمكن أن تؤدى الى تفسير شيء من هذا لأن الفرصة لتكوين جزيء بروتوني واحد من العناصر التى يتألف منها لا تتهيأ الا بنسبة : ١ : (١٠) ١٦٠ (واحد بالنسبة الى رقم ١٠ مضروبا في نفسه مائة وستين مرة) . وهذا لا يتيسر الا في عالم تتهيأ فيه مادة

---

(١) هذا هو راى الفيلسوف الانجليزي برتراند راسل Bertrand Russel الذى توفى هذا العام (١٩٧٠) وقوله : ان العالم وما فيه عبارة عن سلسلة حوادث قول صحيح ، لكن هذا يدل على ان له محدثا . وراسل ينكر الغاية والهدف دون ان يقوم اى دليل : مع ان دليلهما واضح لكل انسان ، وهو الواقع الذى لا يمكن أن ينكره أحد .

(٢) مونسما ، ص ٧ – ٨ .

اكثر مما يسع عالمنا بما لا يقاس . فكيف بامكان تكوين النظام الماثل في كل شيء والتنسيق الهائل بين أجزاء هذا العالم ! ؟ ان هذا يحتاج الى عقل لا نهائي (١) .

هذا مثال من طريقة عالم من علماء الفيزياء الحيوية في تفسير نشأة العالم . ومع أن طريقته المنطقية التحليلية تشبه من حيث الروح طريقة «المقدسي» ، فانها تقوم على نتائج نظر علمي .

وعالم آخر من علماء الكيمياء والرياضة يشير الى خضوع أجزاء المادة لقوانين محددة لا يمكن أن تكون راجعة الى الصدفة مثل : التشابه بين خواص العناصر الموجودة في كل قسم من أقسام الترتيب الدورى لها حسب وزنها الذرى ، ومثل القوانين التى تحكم تركيب الذرة ، على اختلاف العناصر ، ثم يقول ، ناقدا المذهب المادي:

« فهل يتصور عاقل أو يفكر أو يعتقد أن المادة المجردة من العقل والحكمة قد أوجدت نفسها بنفسها بمحض المصادفة ، أو أنها هي التي أوجدت هذا النظام وتلك القوانين ، ثم فرضته على نفسها؟ لا شك أن الجواب سوف يكون سلبيا . بل ان المادة عندما تتحول الى طاقة أو تتحول الطاقة الى مادة ، فان كل ذلك يتم طبقا لقوانين معينة ، والمادة الناتجة تخضع لنفس القوانين التى تخضع لها المادة المعروفة التي وجدت قبلها » .

وهو يشير الى ما دلت عليه الكيمياء من « أن بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء ، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة والآخر بسرعة ضئيلة . وعلى ذلك فان المادة ليست أبدية ومعنى ذلك أنها ليست أزلية ، اذ أن لها بداية » ، ثم يقول :

« فاذا كان هذا العالم المادى عاجزا عن أن يخلق نفسه أو يحدد القوانين التى يخضع لها ، فلا بد أن يكون الخلق قد تم بقدرة كائن غير مادى . وتدل الشواهد جميعا على أن هذا الخالق لا بد أن يكون متصفا بالعقل والحكمة . الا أن العقل لا يستطيع أن يعمل في العالم المادى كما في ممارسة الطب والعلاج السيكولوجى دون أن يكون هنالك ارادة ، ولا بد لمن يتصف بالارادة أن يكون موجودا وجودا ذاتيا . وعلى ذلك فان النتيجة المنطقية الحتمية التى يفرضها علينا العقل ليست مقصورة على أن لهذا الكون خالقا فحسب ، بل لا بد أن يكون هذا الخالق حكيما عليما قادرا على كل شيء حتى يستطيع أن يخلق هذا الكون وينظمه ويدبره ، ولا بد أن يكون هذا الخالق دائم الوجود تتجلى آياته في كل مكان . وعلى ذلك فانه لا مفر من التسليم بوجود الله خالق هذا الكون وموجهه (٣) .

ان طابع هذا الكلام ، وان كان يشبه استدلال المتكلمين الاسلاميين على وجود الله وعلى صفاته ، فانه ، كالكلام السابق، نتيجة لمقدمات علمية . وطريقة العلماء فى الكلام عن العالم سهلة ميسرة لمن يعرف اصطلاحهم العلمى ، لأن منهجهم هو في الغالب المنهج المنطقى الرياضى ، وان قراءة عرضهم لرأى بقصد اثباته او دحضه تشوق العقل السليم .

وعالم ثالث ، هو مهندس متخصص في تصميم ما يسمى : « العقول الالكترونية »، يشير في اثباته لوجود الله الى الخبرة النفسية والتجربة الشخصية ، ثم يصرح بأن عمله في تصميم الاجهزة سنين كثيرة جعله يقدر التصميم والابداع أينما وجد ، ثم يقول :

---

(١) نفس المصدر ص ١١ ــ ١٢ .
(٢) راجع كلامه فى ما تقدم .
(٣) مونسما ص ٢٦ : ٢٧ .

« وعلى ذلك فانه مما لا يتفق مع العقل والمنطق أن يكون ذلك التصميم البديع للعالم من حولنا الا من ابداع أعظم لا نهاية لتدبيره وابداعه وعبقريته. حقيقة ان هذه طريقة قديمة من طرق الاستدلال على وجود الله ، ولكن العلوم الحديثة قد جعلتها أشد بيانا واقوى حجة منها في أى وقت مضى .

ان المهندس يتعلم كيف يمجد النظام ، وكيف يقدر الصعاب التى تصاحب التصميم عندما يحاول المصمم ان يجمع بين القوى والمواد والقوانين الطبيعية في تحقيق هدف معين . انه يقدر الابداع بسبب ما يواجهه من الصعاب والمشكلات عندما يحاول أن يضع تصميما جديدا .

لقد اشتغلت منذ سنوات عديدة بتصميم مخ ألكترونى يستطيع أن يحل بسرعة بعض المعادلات المعقدة المتعلقة بنظرية « الشد في اتجاهين » . ولقد حققنا هدفنا باستخدام مئات من الانابيب المفرغة والأدوات الكهربية والميكانيكية والدوائر المعقدة ووضعها داخل صندوق بلغ حجمه ثلاثة أضعاف حجم اكبر « بيانو » . ولا تزال الجمعية الاستشارية العلمية في لانجلى فيد تستخدم هذا المخ الألكتروني حتى الآن . وبعد اشتغالى باختراع هذا الجهاز سنة أو سنتين ، وبعد أن واجهت كثيرا من المشكلات التى تطلّبها تصميمه ووصلت الى حلها ، صار من المستحيلات بالنسبة الى أن يتصور عقلى أن مثل هذا الجهاز يمكن عمله بأية طريقة أخرى غير استخدام العقل والذكاء والتصميم .

وليس العالم من حولنا الا مجموعة هائلة من التصميم والابداع والتنظيم . وبرغم استقلال بعضها عن بعض ، فانها متشابكة متداخلة ، وكل منها أكثر تعقيدا في كل ذرة من ذرات تركيبها من ذلك المخ الالكترونى الذى صنعته . فاذا كان هذا الجهاز يحتاج الى تصميم أفلا يحتاج ذلك الجهاز الفسيولوجى الكيمى البيولوجى الذى هو جسمى ، والذى ليس بدوره الا ذرة بسيطة من ذرات هذا الكون اللانهائي في اتساعه وابداعه ، الى مبدع يبدعه ؟؟

ان التصميم أو النظام أو الترتيب أو سمّها ما شئت ، لا يمكن أن تنشأ الا بطريقتين :

طريق المصادفة ،

أو طريق الابداع والتصميم .

وكلما كان النظام اكثر تعقيدا ، بعد احتمال نشأته عن طريق المصادفة، ونحن فى خضم هذا النظام اللانهائى لا نستطيع الا ان نسلم بوجود الله .

أما النقطة الثانية التى اريد أن اشير اليها في هذا المقام ، فهى أن مصمم هذا الكون لا يمكن أن يكون ماديا . واننى اعتقد أن الله لطيف غير مادى . واننى أسلم بوجود اللاماديات ، لاننى بوصفى من علماء الفيزياء أشعر بالحاجة الى وجود سبب أول غير مادى .

ان فلسفتى تسمح بوجود غير المادى ، لانه بحكم تعريفه لا يمكن ادراكه بالحواس الطبيعية . فمن الحماقة اذن أن انكر وجوده بسبب عجز العلوم عن الوصول اليه . وفوق ذلك فان الفيزياء الحديثة قد علمتنى أن الطبيعة اعجز من ان تنظم نفسها او تسيطر على نفسها .

وقد أدرك سير اسحاق نيوتن أن نظام هذا الكون يتجه نحو الانحلال ، وأنه يقترب من مرحلة تتساوى فيها درجة حرارة سائر مكوناته ، ووصل من ذلك الى انه لا بد أن يكون لهذا الكون بداية ، كما أنه لا بد أن يكون قد وضع تبعا لتصميم معين ونظام مرسوم . وأيدت دراسة

الحرارة هذه الآراء وساعدتنا على التمييز بين الطاقة الميسورة والطاقة غير الميسورة . وقد وجد أنه عند حدوث أى تغيرات حرارية فان جزءا معينا من الطاقة الميسورة يتحول الى الطاقة غير الميسورة ، وانه لا سبيل الى أن يسير هذا التحول في الطبيعة بطريقة عكسية ، وهذا هو القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية .

وقد اهتم بولتزمان بتمحيص هذه الظاهرة ، واستخدم فى دراستها عبقريته ومقدرته الرياضية ، حتى أثبت أن فقدان الطاقة الميسورة الذى يشير اليه القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية ، ليس الا حالة خاصة من ظاهرة عامة تشير الى أن كل تحول أو تغير طبيعى يصحبه تحلل أو نقص فى النظام الكوني . وفى حالة الحرارة يعتبر تحول الطاقة من الصورة الميسورة الى الصورة غير الميسورة فقدانا أو نقصانا فى التنظيم الجزيئي ، أو بعبارة اخرى : تفتتا وانحلالا للبناء . ومعنى ذلك بطريقة أخرى أن الطبيعة لا تستطيع أن تصمم أو تبدع نفسها ، لأن كل تحول طبيعي لا بد أن يؤدى الى نوع من أنواع ضياع النظام أو تصدع البناء العام . وفي بعض الحالات قد يسير النظام من البسيط الى المركب ، ولكن ذلك لا يتم الا على حساب تصدع اكبر للتنظيم والترتيب في مكان آخر .

ان هذا الكون ليس الا كتلة هائلة تخضع لنظام معين ، ولا بد له اذن من مسبب أول لا يخضع للقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية ، ولا بد أن يكون هذا المسبب الاول غير مادى في طبيعته (١) » .

ان ذكر هذا النص كاملا يغنى عن تحليله ، والمهم أن نلاحظ طريقة بيان الرأى والبرهنة عليه ، وهى طريقة مميزة للروح العلمية الحديثة من حيث نقطة البداية في الاستدلال والسير فيه الى نتيجته .

• • •

نحن نعرف أن ديكارت استدل على وجود الله من تفكيره في نفسه ، وادراكه وجود ذاته في عملية تفكيره ، واعتبر ادراكه لذاته كعقل أو كجوهر مفكر حقيقة أولية واضحة متميزة ، ولم يزل يفكر حتى اكتشف في عقله فكرة كائن كامل وجعلها أساسا للدليل الأنطولوجي فى اثبات وجود الله ، وهو الدليل الذى نقده مفكرون كثيرون كما تقدم القول .

وها هو عالم متخصص فى الرياضيات يصف لنا الأساس الذى يقوم عليه ايمانه بوجود الله :

« هل هناك اله ؟ سؤال ينطوى على الفكر أو القدرة على التفكير ، وأنا لا أستطيع أن أفكر في هذه القدرة دون أن أسلم بموجد لها .

فأنا لست جهازا آليا ، وتفكيرى يذهب الى أبعد مما يمكن أن يذهب اليه عقل من العقول الآلية ، فالعقل الآلي الحديث وظيفته تطبيق قاعدة معينة أو ايجاد علاقة معينة تبعا لأصول محددة مرسومة . أما عملية التفكير فتختلف عن ذلك اختلافا بينا ، فهى تستطيع أن تتقيد بالقواعد

---

(١) المصدر نفسه ص ٩٠ ـ ٩٣ .

كما تستطيع أن تتفافلها . ان التفكير يتضمن استخدام المنطق والقدرة على الحكم ، كما يتضمن تذوق الجمال والاستمتاع بالموسيقى وتقدير الفكاهات والطرائف .

ان المنطق يستطيع أن يقرر صحة أحد البراهين أو خطأها ، ولكن الفكر هـــو الذى يبدأ المناقشة في أمر هذه البراهين ويوجهها ، وهو الذى يستطيع أن يخترع النظريات الرياضـــية الجديدة ويقيم الدليل على صحتها ،والفكر يتضمن القدرة على تحليل النفس ونقدها . ومن الممكن تصميم آلة تلعب الشطرنج ولكن هذه الآلة لن تسعد بما تحققه من النجـاح ،أو تشمت في خسارة اللاعب الآخر أو تحزن على ما وقعت فيه من الأخطاء .

فالفكر يتضمن أكثر مما تستطيع الآلة والقواعد الآلية أن تحققه . وانني أعتبر أن تفسير السلوك الانسانى تفسيرا آليا لا يستند الى أساس سليم ، لأنني أستطيع أن أفكر .

وأنا أعتقد أيضا بوجود الله بسبب ما زودنى به من الانفعالات ، ولكن هل أضعفت حجتي بهذا القول ؟ هل اعترفت بأن ايمانى لا يقوم على المنطق وأنني أومن لأنني أخشى الا اكون مؤمنا ؟ كلا فطبيعتنا الانفعالية دليل على حكمة الله وتدبيره ، والا فكيف تكون حياة الانسان بغير هـذه الانفعالات ؟ وكم يمكن أن يعمر الانسان على سطح الأرض بغير الدافع الجنســي وما يتصل به من الانفعالات ؟ ولماذا تنخفض نسبة وفيات الأطفال عندما يزداد حب آبائهم لهم ؟

انني اعتقد بوجود الله لأنه وهبني التمييز الاخلاقى، فالجنس البشرى لديه احساس فطرى بما هو خطأ وما هو صواب . وكما يقول لويس فى كتابـه : « قضية المسيحية » : « قـد تختلف أفكارنا ومع ذلك فاننا جميعا ندافع عن حقوقنا وننشد العدل » .

ان اعتقادى فى الله يقوم ايضا على حرية الارادة وذكائها ــ الارادة الانسانية التى وصفت بأنها العملية الشعورية الكاملة التى تقود الانسان الى اتخاذ قرار معين ، الارادة التى هى احدى الاقسام الكبرى التى يقسم علماء النفس قوى العقل اليها (القوتان الاخـريان همـا : الادراك والشعور ،فأنا عندما ارغب أو أريد شيئا معينا يتخذ عقلي قرارا به ، وارادتي هي التي تنفذه .

ويختلف الانسان فى جميع هذه الصفات والمزايا عن سائر الكائنات الأرضـية الأخرى فهو خليفة الخالق على الارض ، ولعل هذا هو عين ما يعنيه القديس بولس بقوله : « ان للانسان نشأة مقدسة » .

ويتفق ما وصلت اليه العلوم حول وجود الله مع ما جاء في الكتب السماوية من أن الانسان يحصل على العلم بطريقين : البصر والبصيرة . أما البصر فهو ما نتعلمه فى حياتنا وما نكتسبه عن طريق حواسنا من الخبرة بأمور الحياة . وأما البصيرة فهى ذلك النور الذى يفرغه الله فى قلوبنا فيكشف لنا ما لا نعلم . وكذلك الحال فيما يتصل بالايمان بوجود الله ، اذ لا بد أن يقوم أولا على البصر وملاحظة ظواهر كتلك التي أشرنا اليها سابقا ، ثم نلتجيء بعد ذلك الى الله لكى يكمل ايماننا ويدعمه .

ان رجال العلوم يعتمدون على التجربة ، وأنا مقتنع بوجود الله اعتقادا يســتند الى أدلة

تجريبية ، ولكنها تجارب شخصية صرف . ومع ذلك فهي اقوى لدىّ من كل دليل ، وأشد اقناعا لى من أي برهان رياضي . لقد لمست هذا الدليل في نفسي منذ اثنتين وثلاثين سنة عندما كنت بحجرتى فى القسم الداخلى بجامعة كورنل ،يوم جاءنى البرهان وأغدق الله على قلبي نــور الايمان . لقد أصبح الله لدى أكبر من كل ما سو اه ، حتى أننى أرضى أن أفقد كل شيء في هذا الوجود ، ولا أرتد الى حالتي السابقة .

لقد كان هو سبحانه صاحب الفضل فى هذا البرهان ، فهو الذى أنزله على قلبي وجعلني اعتقد في وجوده » .

من السهل أن نتبينهنا نزعة صوفية . .تقوم على تأمل الذات والاستدلال مما يدركه الانسان في نفسه من الأحوال الداخلية ، وصاحب هذا الكلام يذكر نوعا من النور الذى يفيض من الاله على قلب الانسان والذى يتحدث عنه الصوفية . ومن الشيق أن يقارن الانسان بين كلام هذا العالم وما يحدثنا عنه الغزالى من نور اليقين الذى قذفه الله فى صدره فأخرجه به من حيرة الشك وظلامه .

فهذا العالم المفكر يجمع بين الادراك الذاتىوالاستدلال منه وبين نزعة تصوف ، لكنه لا يبين تجربته الصوفية الكشفية . وكلامه يدل على أن الانسان لا يستطيع أن يتخلص من دلالة نفسه على مبدأ وجودها ولا من نزعات التصوف .

واذا كان العلم يؤدى الى كشف الوحدة فىنظام العالم من نواحٍ شتى فانه يؤدى بالضرورة الى وحدانية الخالق المدبِّر ، فبدلا من اثبات وحدانية الاله من طريق منطقى تحليلى يتلخص فىابطال التعدد على أساس انه يبطل ذاته أو يؤدى الى المحال أو الى فساد النظام العالم ، وهذا ما نجده عند متكلمى الاسلام(١)، نجد عند العلماء دليلا علىالوحدانية يخرج من دلالة وحــدة الصنع على وحدانية الصانع .

وكان بعض المفكرين السابقين ، مثل ابن رشد ، يقولون أيضا بوحدة العالم ودلالتها على وحدة صانعه ، لكنهم بنوا ذلك على ملاحظة الغائية في العالم . أما العلم الحديث فهو يثبت وحدة المادة الكونية ووحدة القوانين التى تحكم العالم ، وخضوع كل الأشياء لقوانين منسقة تدل على قدرة واحدة مسيطرة وحكمة شاملة .

كان هذا الكون دائما موضوع تأمل الانسان . وكان يتأمله بعقله الباحث عن حقيقة الأشياء وقوانينها ، وبخياله الفني والشعرى . وكانت الدلالة المستمدة من العالم دلالة اجمالية . وقال البعض في تفسيره الكون أقوالا لا سند لها ، حتىجاء العلم الحديث فتناوله بالدراسة على المنهج العلمى . وكمــا كان ذلك ســببا فى الاستفادة الخصبة من تطبيق المعرفة فانه أيضا فتح المجال لدلالات لا تحصى ، وخصوصا الدلالة القاطعة علىوجود الخالق القادر الحكيم .

---

(١) هذا هو « دليل التمانع » او « دليل الممانعة » الذى استخرجه المتكلمون من قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » ، ووضعوه على صورة تحليلية مشهورة موجودة فى كتب علم الكلام . وتتلخص فى انه لو كان هناك الهان مثلا ، مع افتراض قدرة كل منهما وفعله لما يريده ، وتعلقت ارادة احدهما وقدرته بفعل شيء على نحو معين وتعلقت قدرة الآخر وارادته بفعل ذلك الشيء على نحو آخر ، لنشا عن ذلك ما يبطل الوهية احدهما او كليهما او انحلال النظام الكونى ، فلا بد أن يكون الاله الخالق المدبر واحدا .

واذا كان العلم الطبيعي الذى كان فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا يزال ناشئا قد اغتر بمكتشفاته القليلة ، فارتفعت أصوات فردية بالالحاد ، فان العلم الحديث يقترب من الايمان بالله اقترابا حقيقيا . ولا يمكن غير ذلك ، لان الايمان بالله هو التفسير الوحيد الصحيح للعالم وما فيــه .

ونظرا لأن بعض المشتغلين بالعلم وبعض الذين ـ لسبب أو آخر ـ يعادون الأديان يدعون أن العلم ونتائجه تعارض الايمان بالاله الخالق القادر الحكيم ، فانه قد ظهرت فى القرن الحالى كتب لا تحصى لاثبات وجوده ، وكتبها قوم ينتمون الى كل طائفـة مـن طوائف المفكرين والمشتغلين بالعلم ، ومن أحسنها وأيسرها فهما وأقواها حجة ً وأشدها اقتناعا كتب المشتغلين بالعلم بمعناه الحـديث . وبعض الكتـب تشتمـل على اراء متخصصين من جميع فروع العلم ، وتدل آراؤهم على روح جديدة فى النظرة للعالم ، وهى انه نظام حكيم عقلى يـدل على خالق حكيم . ويحس القارىء لهذه الكتب بمدى الشعور بالاعجاب والروعة أمام عظمة الكون ونظامه المحكم البديع ، وهو شعور متميز عن التقديس العاطفى للكون كما تجلى عند مفكرين متفلسفين ذوى نزعة صوفية شعرية ، لانه اعجاب عقلي .

واذا كان البعض يرى أن هناك روحا من الايمان تسرى فى العلماء وتزداد قوة كل يوم فان التحدث الى هؤلاء العلماء وقراءة كلامهم يدلان دلالة لا شك فيها على رغبة نزيهة فى تقوية الايمان بالله ، باعتبار أنه قضية علمية ، هي أساس لقضية أكبر شأنا ، وهي قضية الايمان .

ومن جهة أخرى نلاحظ أن كثيراً من المؤمنين يحاولون التعرف الى العلم ونتائجه ، وان كثيرا من العلماء المؤمنين يلبون حاجة النفس الانسانية الى أفق أوسع من أفق الحياة العادية وشئونها المادية ، فيكتبون فى اثبات وجود الله ، كل منهم بحسب تخصصه .

ومع أن الالحاد أو التشكك في حقائق الايمان لا يزال موجودا عند قوم مغرضين أو غير جادين فى طلب الوضوح فى تفكيرهم وحياتهم فان الحادهم لا ينطلى الا على جاهل بالعلم . ومن الملحدين من يكون مغلوبا على امره فيجهر بخلاف ما يؤمن به فى قرارة نفسه .

واذا كان العلم بما كشفه من اسرار الطبيعة يثبّت دعائم الايمان فان تأمل الانسان لنفسه في ظاهر امره وبواطن نفسه يهديه الى مصدر وجوده ووجود الأشياء .

فان كان البعض ، لسبب أو آخر باخلاص او بغير اخلاص ، يجحد بما يرشده اليه عقله عند تأمل هذا الكون فان الانسان في العادة لا يمكنه أن يجحد ما يصل اليه من النظر فى نفسه ، حتى لو لم يكن معه الا نفسه .

يقول احد علماء الاسلام ، وهو النهريبندى من علماء القرن الرابع الهجرى :

ولـو حلَّ أقطارَ السموات عاقلٌ	أو احتلَّ في أقصى بلادٍ تُباعدُ
ولم يَرَ مخلوقا يدلُّ على هدىً	ولم يأته وحيٌ من الله قاصـد
ولم ير الا نفســه كان خلقُهـا	دليـلا علـى بارٍ لـه لا يعانـد
دليـلا على ابداعهـا واختراعهـا	منيراً على مرِّ الدهور يشاهد (١)

(١) البدء والتاريخ للمقدسى ، ص ٧٧ .

وهذا الكلام الاجمالى يشير الى نقطة بداية مؤكدة يمكن منها التفكير المؤدى الى معرفة الله.

واذا كان يجوز الجدال حول حقيقة المفهومات والتصورات المجردة وامكان اتخاذها اساسا للاستدلال ، فانه لا يجوز حول ادراك الانسان لذاته وادراكه لهذا العالم الذى يقع فى متناول حواسه ويتمثل فى وعيه على نحو مباشر .

والآن لا بد من السؤال :

الى أى مدى يسير بنا العلم في طريق الايمان ؟ وهل ما نصل اليه من طريق العلم يكفى عقولنا ويرضى حاجة ارواحنا ؟ وما هو محتوى ما يمكن أن نسميه التدين العلمى وما مدى كفايته وارضائه لحاجات روح الانسان ؟ .

قلنا ان العلم لا يتكلم الا بقدر ما يدرك من الوقائع ، وبقدر ما يستنتج منها فى ضوء المنطق العلمى . والعلماء ، فى العادة ، لا يتكلمون خارج دائرة تخصصهم . لكن للدين أهمية بالنسبة لكل انسان لأنه يمس أصل الانسان ومصيره ومعنى حياته وغايتها ، وله شأنه فى تنظيم حياة الانسان فيما بينه وبين نفسه وفيما بينه وبين غيره ، هذا الى انه يتكلم عن موضوعات هي أصول كبرى لوجهة نظر خطيرة فى الكون والحياة ومصدرها .

فلا شك انه من الخير ان يساهم العلم بنصيبه فى توضيح هذه الاصول الكبرى وتثبيتها، وخصوصا انه يدرس الشيء الوحيد الذى يمكن ان يكون موضوع المعرفة ومصدرها ، والذى يحوى فى ذاته من الاسرار والاعماق ما قد يعين على درك اسرار واعماق أبعد .

لكن العلم مهما مضى فى طريقه فانه مقيد بحدود موضوعه وامكان الاستنتاج منه وبحدود العقل الطبيعى وقيمة مفهوماته وتصوراته .

ولا شك فى انه اذا كان هذا العالم بما فيه الانسان ، اعنى جملة نظام الكون وجملة نظام النفس والعقل ، مظهرا تجلت فيه قدرة الخالق المبدع ، وظهرت فيه آيات علمه وحكمته ، فانه يحمل الدلالة المتنوعة على خالقه . لكن العالم مخلوق حادث ، محدود فى وجوده وصفاته ، على حين ان خالقه ازلى ابدى لا نهاية لوجوده ولا لكماله .

فالعالم ان دل على الخالق فان دلالته رمزية صرفة ، هى مجرد اشارة لشيء مطلق مختلف تماما ، هى دلالة فعل على فاعل ، فشتان ما بينهما !؟

واذن فان استنتاجات العلم فيما يتعلق بالاله وصفاته لها قيمة كبيرة ، لانها دلالة عقلية ، لكن يجب علينا ان نعتبر ما يوصلنا اليه العلم مجرد علامة او امارة . ومن اطرف اسرار هذه اللغة العربية ان الكون الذى نشاهده ، هو وجملة نظام الخلق ما نراه منه وما لا نراه ، يسمى بكلمة : « عالم » التى معناها : « العلامة الكبيرة » .

فاذا كنا مثلا نعرف من النظر فى هذا العالم ، وفى حدود الاستنتاج الدقيق ، ان موجد العالم ليس ماديا ، وانه قادر حكيم ، مبدع ، مريد ، حى .. الى غير ذلك من الصفات ، فان ما نراه لا يكفى فى ان يدل على ان صفات المبدع لا نهاية لها الا بخطوة عقلية جديدة هى : ان الشيء

الحادث لا بد ان يرجع آخر الامر الى فاعل حقموجود بذاته ، كما تقدم القول اكثر من مرة . ثم ان ما نراه لا يدل على كل صفات المبدع ، لان العلة اكمل من معلولها ، لا من جهة ان صفاتها اعظم من صفات المعلول بما لا يقاس وحسب ، بلايضا من جهة ان لها من الصفات الذاتية ما لا يظهر فى المعلول ، ولا يمكن أن يظهر .

واذن فلا بد من اكمال المعرفة العلمية بكمال الاله وجلاله ، وهذا الاكمال لا يصح ان يؤخذ من تصورات عقلنا المحدود ، ولا من تخيل كمال او استحسان صفات نضيفها اليه ، لان هذا كله تصورات شخصية نسبية . بل يجب علينا التماس المعرفة بالاله منالاله نفسه ، بأن يعرفنا بنفسه بذاته وصفاته ، ويكشف لنا من اسرار ارادته وحكمته ما لا نصل اليه ، وذلك يكون بتعليم منه يأتى الينا ونحاول ان نفهمه فهما صحيحا .

ومهما كان الامر فان على من يطمح الى المعرفة العليا بالاله ان يحاول تحطيم حجاب الحس والعالم الحسى والوصول الى المعرفة المباشرة بالاله ، وهى تجربة خاصة او معرفة ذوقية بقدر ما تتسع لها طاقة العقل ، لانه لا يعرف الاله حقالمعرفة الا الاله نفسه .

ثم اذا آمنا من طريق الاستدلال العلمى بوجود الاله الخالق،فكيف نعرف الحكمة من صدور هذا الخلق عنه ، والعوالم التى خلقها غير عالمنا ، وانواع الموجودات التى نحتل مكاننا بينهـا ، وحكمته من خلق الانسان والمعنى الذى اراده منوضع الانسان على هذا الكوكب ، وما هو القانون والمثل الاعلى الذى يجب ان يحكم حياة الانسان ، وما سر وجود العقل مع القدرة والاختيـار فى الانسان وصلاحية ذلك لفعل الخير والشر ، وماذا يفعل الانسان بحياته وماذا يكون موقفه ازاء خالقه ، وما مدى مسئوليته عن هذا كله ، وما مصيره بعد هذه الحيـاة ، هل الروح خالدة ؟ وهل من حياة اخرى للروح ؟ واى نوع من الحياة هى ؟

كل هذه اسئلة لا يمكن تفاديها ، لانها انسانية ، وهي مجال المشكلات والحاجات والأزمات الانسانية ، وقد عبرت الانسانية عن الحاجة اليها تعبيرا نظريا وعمليا . لكن العلم لا يجيب عنها ، وليس له وسيلة لذلك ، ولا العقل له وسيلة لذلك .

انه يمكن ، ولا شك ، بعد الوصول الى الايمان العلمى بوجود الاله الخالق القادر الحكيم ، ان نستنتج على نحو منطقى دقيق دقة الاستنتاج الرياضى بعض الآراء ، لكن ذلك يبقى شيئا كليا عاما ، ولا نستطيع ان نعرف المحتوى او التفاصيل .

فمثلا : اذا قام الدليل العلمى القطعى على وجود خالق حكيم لهذا العالم ، فانه ينتج لنا منطقيا أنه لا يخلق عبثا ولا باطلا ، وانه لا يخلق العالمثم يترك تدبيره ، ولا يخلق الانسان العاقل الذى يتوثب عقله الى المعرفة الا ويعطيه علما فوق ما يصل اليه بوسائله العادية ، فيحدثه عن عوالم وموجودات لا يعلمها . وهو لا يتركه بلا تعليـميبين له الحكمة من وجوده والواجبات عليه فى حياته نحو ربه ونحو نفسه ونحو غيره ، ويجيبله عن أسئلته عن الحياة وما بعدها .. وهكذا .

لكن هذا كله ، وان كان استنتاجا صحيحا ، فانه لا يعيِّن لنا شيئا .

ولا يمكن مهما تكلف الانسان أن يصل فى هذه الامور الى تحديد ، وهذا من ادلة الحاجة الى التعليم الالهى وافتقار الخلق اليه ، لا لان عقولهم فى ذاتها عاجزة عن الحكم على الامور ، بل لانها ليس من شأنها التحديد بين الجائزات ، ولانها رغم ادراكها للقيم ليس من شأنها ايجاب الواجبات. لان العقل وسيلة للمعرفة والادراك ، وليس مشرعا فى امور تتجاوز ميدانه .

فلا بد من اكمال المعرفة العلمية التى يتوصل اليها العقل من النظر فى نفسه وفى الكون بمعرفة تأتي من مصدر الكون والعقل فتساعد العقل على رؤية العالم فى ضوء جديد . وفى هذا فائدة للعلم وللدين وللانسان .

وكما لا غنى لعالم الدين عن معرفة الثمرات الكبرى للعلوم الكونية والطبيعية والانسانية ، لانه يؤمن بخالق الكون والانسان ، فكذلك لا غنى لعالم الكونيات وعالم الطبيعة عن الاستنارة بهدى الدين ، لانه من طريق العلم يؤمن بالله قادر حكيم .

ان العلم يؤمن بمبدأ العلية وبعلة للعالم ، وهو يؤمن بما لا يرى ولا تدركه الحواس القاصرة، ويؤمن بأن هذا العالم تصميم عقلى يدخل فى اطارات عقلنا ، فليس فى العالم ولا فى العقل ما يمنع العالم من قبول الدين المنزل .

لانه ، لما كان الدين المنزل من عند خالق العالم والانسان ، وكان موجها للانسان المزود بالعقل والحواس ، وهو فى هذا العالم ، فانه يتحتم من حيث المبدأ ان يكون هناك اتفاق بين حقائق الدين وبين ما يصل اليه العقل من علم ، بشرط ان يكون الدين المنزل على حالة صحته الاصلية ، وان نفهمه فهما صحيحا ، وان يكون العلم الذى نصل اليه صحيحا ، وان نعرف حكم العقل الصحيح وحدود احكامه .

وهذا امر جدى عظيم الاهمية ، حقيق بأن يعنى به الانسان المفكر . ولا خوف من النتيجة، فقد دلت التجربة على نجاح المحاولة فى الاديان المنزلة كلها ، على نحو مرض ، اذا صرفنا النظر عن المتطرفين فى جانب او آخر ممن لا يعتد برأيهم . واذا نظرنا فى الاسلام مثلا وجدنا ان « المتكلمين » اقاموا مذاهبهم على اساس العقل ، وان الفلاسفة من ايام الكندى الى ايام ابن رشد اكدوا اتفاق الدين والفلسفة .

فالكندى(١) يقول : ان كل ما جاء به الدين الاسلامى يمكن ان يفهم « بالمقاييس العقلية » التى لا يرفضها الا جاهل ، وابن رشد يقول : انه لما كان الدين حقا فانه لا يمكن ان يناقض العلم البرهانى، لان الحق لا يضاد الحق بل هو يوافقه ويشهد له(٢) .

ولما كان الاسلام دين عقل وعلم ، وكان القرآن قد تكلم عن العالم ونظامه ، وامر بالنظر فيه بالحس والعقل ، للاستدلال على وجود الله ، فان العالم المسلم جدير بأن يؤمن بالعلم كما يؤمن بالدين ، فيطلب العلم بالكون لانه سبيل المعرفة بالله .

---

(١) راجع رسائله الفلسفية ، ج ١ القاهرة ، ١٩٥٠ خصوصا رسالته فى « الابانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عز وجل » ورسالته « فى كمية كتب ارسطو »

(٢) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، لابن رشد

ومنذ اتصال الاسلام بالعلوم والفلسفات اقبل المسلمون على طلبهـا وتناولوها بالدراسـة والنقد وانشأوا علومهم وفلسفتهم . وقد واجهوا ثمرات العلوموالفلسفات اكثر من مرة ، فىالعصر العباسى الاول وفى القرن التاسع عشر ، ونجحوا فى تمثل العلوم والفلسفات ، وفى تثبيت الايمان — الذى هو علم يقوم على العلم — بفضل تجديد المعرفة . وهم اليوم يواجهون المهمة نفسها .

وقد ظهرت فى الفترة الأخيرة كتب كثيرةلعلماء ومفكرين مسلمين وفيها نظروا للعلمالحديث ونمراته فى ضوء آيات القرآن التى تتكلم عن العالم وعجائبه وظاهراته واسرارها ، لكنها لا تزال محاولات متفرقة .

وقد ظهرت فى عشرات السنين القليلة الماضيةكتابات كثيرة لعلماء ومفكرين مسلمين حاولوا فيها فهم آيات القرآن التى تتكلم عن الكون وآياته فىضوء نتائج العلم ، او هم حاولوا تفسيرها تفسيرا علميا . لكن ذلك كان محاولات متفرقة . فما اجدر العلماء المسلمين ان يجتهدوا فى العلم وان يدرسوا ما فى القرآن من اشارات كونية ، وانيستفيدوا مما اشتمل عليه من تنبيهات واحكام كلية تتعلق بالكون ، وان يتأملوا دقائق المعانى الكامنة فى آياته وكلماته . وان هذه دراسة تشوق العقل وتفتح امامه آفاقا عليه ان يدرسها دراسة تعمق وتمحيص .

ان القرآن ، كما يقول عن نفسه « ذكر حكيم » و « علم » و « حكمة » ، فهو ينبه الحس والعقل ويوجههما الى آيات الكون فى ضوء احكام وقضايا كلية او شاملة .

وليس الفرض من ذلك مجرد تثبيت الايمان بالله ، وهو اعلى معرفة علمية فلسفية ، بل ايضا الاستمتاع بلذة العلم والبحث العلمي .

ولا يصح الظن بأن العلماء الفربيين العاكفينعلى البحث فى العلوم بعيدون عن منابع الفكـر الدينى او الفلسفى القديم والحديث ، كلا ، انهم يعرفون تاريخ علومهم ، ويلمون بنصوص الدين وآراء علمائه ، ويزاولون عملهم العلمى فى جو من ثقافة متكاملة . واذا كان منهم معرضون عن ذلك فانهم ، وان كانوا يصلون فى العلم الى ما يصل اليهغيرهم — لان وسائل المعرفة العلمية مطيعة لمن يريد استعمالها ويجد فى الوصول اليها — فانهمتنقصهم روح البهجة الناشئة عن ادراك ما فى الكون من آيات الدقة والروعة الدالة على الخلاق العظيم .

واذا كان دليل العلم قد اثبت وجود الاله القادر الحكيم،فانه بذلك يضعالعالم امام مسئولية كبرى ، فيما يتعلق بواجبه نحو هذا الاله وحكمتهمن وجود الانسان ، وفيما يتعلق بواجبه نحـو ما يترتب على استعمال نتائج البحث العلمى . فهى قد تستعمل لخير الانسان او لالحاق الضرر به ، ومن هنا يجب على العالم الحديث ان يهتم بالنتائج التى تترتب على استعمال المعرفة العلمية اهتمامه بالبحث العلمى نفسه .

ومن هنا يصبح الايمان بالاله باعثا على معرفة حكمته وعلى احترامها ، فيكون العلم مؤيدا للايمان وعاملا على كمال الانسان وسعادته .

كان العلم الحديث سببا فى زعزعة الايمان احيانا ، وذلك يرجع الى انه لم يكن علما صحيحا ولا كافيا ، واليوم اصبح العلم داعيا الى الايمان ، وذلك بفضل ازدياده وصحته .

قال لورد كيلفن ، احد علماء الطبيعة البارزين :

« اذا فكرت تفكيرا عميقا فان العلوم سوف تضطرك الى الاعتقاد بوجود الله » .

وكان الفيلسوف الانجليزى فرانسيس بيكون يقول :

« ان قليلا من الفلسفة يقرب الانسان من الالحاد،اما التعمق فى الفلسفة فانه يرده الى الدين » .

والله يقول فى القرآن الكريم بعد تنبيهه الى بعض آيات الكون :

« انما يخشى الله من عباده العلماء » (س ٣٥ ــ فاطر ، ٢٨) .

وهو يقول مؤكدا انتصار العلم بالله والايمان به ، بعد اكتمال المعرفة الانسانية :

« سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد » (س ٤١ ــ فصلت ، ٥٣) » .

* * *

---

(١) فيما عدا المصادر المذكورة فى مواضعها اعتمدت ، فى نقط لم تتيسر مراجعها ، على المقالة الممتازة التي كتبها تيلور فى دائرة معارف الدين والأخلاق عن الايمان بالله Theism وقد اشرت الى دائرة المعارف هذه بالحروف E.R.E. (Encyclopaedia of Religion and Ethics)

أحمد أبو زيد

أزمة العلوم الإنسانية

فى الاجتماع السنوى الذى عقدته الجمعية الامريكية لعلم الاجتماع American Sociological Society فى مدينة شيكاغو عام ١٩٥٨ ، القى العالم الامريكى الشهير تولكوت پارسونز Talcott Parsons محاضرة بعنوان « علم الاجتماع كمهنة Sociology as a Profession » أثارت كثيرا من الجدل والمناقشات حول ماهية ذلك العلم وميدانه ومناهجه ونظرة المشتغلين بـه الى انفسهم ، وهل يعتبرون انفسهم حرفيين ومهنيين يلتزمون بأصول المهنة فى كل خطوة يخطونها ؛ وما هى تلـك الاصول والقواعد ؛ وما أثر ذلك الالتزام على مستقبل علم الاجتماع نفسه ونوع المشاكل التى يجب عليهم دراستها والتعمق فيها . وقد ادى هذا كله الى انقسام العلماء الى فئتين ، ترى احداهما وجوب توفر العالم على دراسة مشاكل محددة بالذات للتعرف على كل دقائقها وتفاصيلها بما يتفق مع مستلزمات التخصص المهنى الدقيق حتى وان كان ذلك على حساب النظرة العامة الشاملة الى الحياة الاجتماعية ككل ، او الى الخصائص الاساسية التى تميز المجتمع الذى يدرس الباحث تلك المشكلة او المشاكل المحددة فيه ؛ بينما ترى الفئة الثانية انه على الرغم من اهمية التخصص الدقيق والدراسة التفصيلية لمشاكل جزئية محددة فان المبالغة فى ذلك الاتجاه تؤدى فى آخر الامر الى تحديد مجال علم الاجتماع وتضييق افق الباحث نفسه ، وعزله عن التيارات والاحداث العالمية

(*) دكتور احمد ابو زيد ، استاذ الأنثربولوچيا الاجتماعية بجامعة الكويت (بالاعارة من جامعة الاسكندرية) . عمل خبيرا لشئون الجماعات القبلية بمنظمة العمل الدولية بجنيف ، كما قام بأبحاث حقلية بين الجماعات البدويـة فى معظم الدول العربية .

من مؤلفاته : « البناء الاجتماعي : مدخل لدراسة المجتمع » ، وقد ظهر منه للآن جزءان عن « المفهومات » و « الأنساق » ويزاوج في كتاباته بين الأنثربولوچيا وعلم الاجتماع .

نتيجة للتركيز على مشكلة واحدة محدودة بحدود الزمان والمكان ، وهو الامر الذى يتعارض مع ماهية علم الاجتماع باعتباره احد العلوم الانسانية التى تهدف قبل كل شىء الى دراسة الانسان فى ذاته. وحسم الخلاف احد اساتذة جامعة شيكاغو حين ذكر زملاءه بالتقاليد القديمة التى كانت سائدة بين علماء الاجتماع الاوائل الذين كانوا يجمعون بين اتساع الثقافة وشمول النظرة ، وانه يعتقد بناء على ذلك ان علماء الاجتماع هم من اصحاب الثقافة الواسعة المتنوعة ، وليسوا من اصحاب النظرة الضيقة المتزمتة وان « هذه الجمعية » ، اى «الجمعية الامريكية لعلم الاجتماع» **هى فى المحل الاول جمعية علماء مثقفين وليست جمعية حرفيين ومهنيين . ومن الطريف ان الرأى استقر بعد الاجتماع على تغيير اسم الجمعية ، فاصبحت « الرابطة الامريكية لعلم الاجتماع** American Sociolcgical Association **وقد علق بعض الظرفاء على ذلك بأن تغيير اسم الجمعية كان خير ما تمخض عنه ذلك الاجتماع السنوى ، اذ لو كانت الجمعية تمسكت باسمها القديم وقبلت فى الوقت نفسه الدعوة الى اعتبار علم الاجتماع حرفة او مهنة لصدق على الجمعية وعلى العلماء الاسم الذى تشير اليه الحروف الاولى من اسم الجمعية ذاتها وهو** A.S.S. **، اى (جحش)**

ومع ما فى هذه الملاحظة الاخيرة من طرافة وقسوة ، فان لتلك المناقشات مغزاها العميق ، ليس فقط بالنسبة لعلم الاجتماع ، بل وايضا لكل العلوم الانسانية ، لأنها تكاد تلخص حقيقة الازمة الراهنة التى تواجهها هذه العلوم ، والتى تتمثل بوجه خاص فى اختلاف الآراء حول طبيعتها ، ودقة المناهج واساليب البحث التى تتبعها ، ونوع الالتزامات التى يجب ان تلتزم بها ازاء الانسان والمجتمع ، والعلاقات المختلفة التى تقوم بين فروعها ومدى الاعتماد المتبادل الذى يمكن ان يقوم بين هذه الفروع والتخصصات وما الى ذلك . وعلى الرغم من ان معظم هذه المشكلات قديم ودارت حوله مناقشات طويلة منذ اواخر القرن الماضى ، وبخاصة فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، ثم تجددت هذه المناقشات بعد الحرب العالمية الاولى وبخاصة فيما يتعلق بالانثربولوجيا ، فان الظروف الحالية التى يمر بها المجتمع الانسانى والتقدم الملحوظ الذى حققته العلوم الطبيعية والبيولوجية، وتخلف العلوم الانسانية فى الوقت ذاته وعدم قدرتها على اللحاق بتلك العلوم ، ابرزت اهمية هذه المشكلات بشكل غير عادى . ومن الخطأ ان نعتقد أن الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية والسياسية وغيرها من المشكلات الانسانية احدث عهدا بكثير من الاهتمام بالظواهر الكونية او الفيزيائية . بل ان العلوم الانسانية وبالذات علم الاجتماع او علم المجتمع ، كانت فى بعض فترات التاريخ تبدو اكثر تقدما من علم الطبيعة (الفيزياء) كما هو الحال مثلا فى ايام اليونان وبخاصة ايام افلاطون . ولكن بمجىء جليليو Galileo ونيوتن Newton احرزت العلوم الطبيعية من النجاح ما لم يكن مرتقبا ، وتفوقت كثيرا على غيرها من العلوم . ومنذ عهد باستير Pasteur ، نظير جليليو فى علم الحياة، احرزت العلوم البيولوجية نجاحا يكاد يعادل ما احرزته العلوم الطبيعية . ولكن العلوم الاجتماعية لا يبدو للآن أنها وجدت من يحقق لها ماحققه جليليو للعلوم الطبيعية(١) . ومن هنا كان لا بد للمشتغلين بالعلوم الانسانية من أن يتعرفوا على أسباب ذلك التخلف الذى تعانى منه العلوم الانسانية من ناحية ، والطريقة المثلى للخروج من ذلك التخلف الذى يكاد يشبه الجمود ، ومن هنا

---

(١) بوبر ، كارل : عقم المذهب التاريخي ، دراسة فى مناهج العلوم الاجتماعية ـ ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٥٩ ، صفحة ٩ .

أيضا كان لا بد لهم من الاهتمام بالمسائل المنهجيةوبخاصة المناهج التجريبية المتبعة فى العلوم الطبيعية بالذات . وهذه أيضا حركة قديمة ترجع الى أيام جون ستيوارت ميل : J. S. mill الذى أراد « اصلاح » علم‌الاجتماع بالاستعانة بالمناهج التجريبية مثلما فعل ڤونت Wundt فى محاولته « اصلاح » علم النفس . ومع أن هذه المناهج حققت كثيرا من النجاح فى علم‌النفس فهناك كثير من الشك فى مدى ما حققته من نجاح‌فى العلوم الانسانية .

ولقد ترتب على سرعة التقدم العلمى والتكنولوجى‌فى السنوات الأخيرة مع تخلف العلوم الانسانية ان زاد التشكك فى قيمة وجدوى هذه العلوم ، على‌الأقل فى حالتها الراهنة . وساعد على ذلك ماظهر من انعزال كثير من المشتغلين بهذه العلوم عن الأحداث الهامة فى مجتمعاتهم وعجزهم عن ملاحقة التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والايديولوجية التى يمر بها العالم الآن . وانعكس ذلك واضحا فى موقف كثير من الحكومات من كلا الفئتين من العلوم ومدى اهتمامها بها ، وهو اهتمام يمكن ان نقيسه بحجم الانفاق على كل‌منهما . وقد تكفى بعض الامثلة القليلة لتوضيح ذلك : فالمعروف مثلا ان حكومة الولايات المتحدة الامريكية انفقت على تدعيم البحوث العلمية والهندسية فى‌عام ١٩٦٦ ما يزيد على خمسة عشر بليون دولار ، وهو مبلغ ضخم ، ولكنه يرتفع الى ما يقرب من‌العشرين‌بليون‌دولار اذااخذنافى الاعتبار المساعدات الاخرى الثانوية وغير المباشرة التى بذلت فى هذا المضمار . ويزيد هذا المبلغ زيادة هائلة ليس فقط عن كل ما تكلفه المجهود العلمى‌خلال الحرب العالمية الثانية ، بل انه يزيد ايضا على كل‌ميزانية الحكومة الفيدرالية فى السنة السابقة مباشرة على الهجوم على بيرل هاربور(٢) . وقد ارتفع حجم الانفاق اكثر من هذا بكثير بعد عام ١٩٦٦ نتيجة لتشعب البحوث العلمية والهندسية وتعقدها وامتدادها الى ميادين جديدة بعد ان دخل العلم مرحلة غزو الفضاء . وبعد ان كان البحث العلمى فى‌امريكا يكاد ينحصر فى‌الجامعات ومعاهد البحث العلمى وبعض الشركات الصناعيةالكبرى نزلت الادارات الحكومية المختلفة الى هذا الميدان بقوة عارمة وميزانيات ضخمة واعداد كبيرة جدا من العلماء المتخصصين الاكفاء ، وهو امر جديد لم يكن لامريكا سابق عهد به . وليس المهم‌هنا هو ضخامة الانفاق على العلوم الطبيعية فى ذاتها . فهناك بغير شك ما يبرر ذلك الانفاق او بعضه على الاقل . وانما المزعج حقا هو ذلك التقتير المقابل فى الانفاق على العلوم الانسانية وعدم الاهتمام اهتماما كافيا بتدعيم البحوث فى هذه المجالات على الرغم مما يرتبط فى الاغلب بالتقدم العلمى والتكنولوجى من ظهور كثير من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تحتاج الى حلول سريعة حاسمة ، وما يتطلبه هذا كله من ضرورة دراسة الاوضاع الجديدة وفهم منطق‌العلم والتكنولوجيا وآثارهما فى‌الحياة الانسانية . وليس من شك فى ان هذا كله خليق بأن يلقى اعباء جديدة على المشتغلين بالعلوم الانسانية والعلوم الطبيعية على السواء،حيث يتعين على كل من الطرفين محاولة فهم الطرف الآخر والتعرف على ميادين ابحاثه واهتماماته والعمل على تعديل نظرته فى ضوء ذلك الفهم الجديد ، على اساس انه لا بد من تصحيح التوازن بين العلوم الطبيعية والانسانية أو تضييق الهوة التى تفصل بينهما بقدر الامكان . والشيء الغريب هو انه على الرغم من الشعور المتزايد بخطورة الموقف الناجم عن‌اختلال

---

(2) Nelson, W.R. (ed); The Politics of Science, Oxford University Press, N.Y. 1968, P.V.

التوازن ورجحان كفة العلوم الطبيعية الى الحد الذى يهدد مستقبل المجتمع البشرى بأسره ، فان الخطوات الايجابية التى اتخذت للآن قليلة وغير فعالة . ففى انجلترا ـ مثلا ـ وهذا مثال آخر له مغزاه وان لم يكن مثالا صارخا كأمريكا ، نجد ان مجموع ما ينفق على العلوم الاجتماعية اقل من جزء من الف جزء مما ينفق على العلوم الطبيعية ، وان هذه النسبة الضئيلة تزداد تضاؤلا لو أخذنا فى الاعتبار ما تنفقه الصناعة ايضا من اموال على البحث العلمى والتكنولوجى(٢) .

وقد يرجع بعض هذا التخلف الذى تعانيه العلوم الانسانية الى قلة الانفاق على البحوث ، وان كان يمكن فى الوقت ذاته تفسير الانصراف عن تدعيم هذه البحوث ذاتها الى قلة العائد الملموس منها ، والى اخفاق المشتغلين انفسهم بهذه العلوم فى تدعيم مركزهم واقناع الحكومات والمجتمع بجدوى ابحاثهم التى كثيرا ما يشوبها الجدل والافتراضات الفضفاضة والتعميمات التى لا تستند الى اساس متين من الواقع . وربما كان هذا من بين الاسباب التى دفعت پارسونز الى القيام بدعوته المتطرفة التى اشرنا اليها ، والى الاهتمام الزائد باتباع المناهج التجريبية ومحاولة محاكاة العلوم الطبيعية فى اساليبها ، عسى ان يؤدى ذلك الى احراز التقدم المأمول . ومن الصعب ان نناقش هنا بالتفصيل أزمة العلوم الانسانية المختلفة ، ولذا سنقتصر فى معظم الاحوال على الاشارة الى اثنين فقط من هذه العلوم ، وهما علم الاجتماع والانثرپولوچيا ، او كما يسميان احيانا ، علم المجتمع وعلم الانسان ، كمثالين يوضحان الوضع القائم فى المجموعة كلها . فالمشاكل على اية حال واحدة او متشابهة الى حد كبير .

ولكن مهما يكن من امر تخلف العلوم الانسانية ، فليس ثمة شك فى انها خليقة بأن تلعب دورا هاما فى حياة الانسان المعاصر وانسان المستقبل ، بل وقادرة على الاضطلاع بهذا الدور بشكل لم يتيسر لها من قبل ، وان تساعد على حل كثير من المشكلات والازمات التى نجمت عن التقدم التكنولوچى الحديث . والمعروف ان علم الاجتماع بالذات ظهر كنوع من الاستجابة للأزمة التى كان يمر بها المجتمع الاوروبى خلال المرحلة الديناميكية التى ترتبت على ظهور الثورة الصناعية

---

(٢) Eysenck, H.J.: **Sense and Nonsenss in Psychology**, Pelican 1966, P. 12.

ويذكر آيزنك كمثال للتقتير فى الانفاق على الدراسات الانسانية ما يحدث فى مجال علم النفس باعتباره آحد العلوم الانسانية المتقدمة ، ويقارن فى ذلك بين ما تتكلفه مثلا اختبارات قياس ذكاء الأطفال للتعرف على قدراتهم وميولهم ، مما يساعد على وضع خطة علمية سليمة لتوجيههم منذ صغرهم فى الحياة وبين ما ينفق على بعض الأمور الأخرى التي قد لا تكون لها كل هذه الأهمية فى حياة الانسان . ومع أن اختبارات ذكاء أطفال المدارس بين سن السادسة والحادية عشرة لا يكلف الواحد منها سوى تسعة بنسات وان الامر يحتاج الى تطبيق خمسة اختبارات على فترات متباعدة ، بحيث تقل تكاليف الاختبارات كلها عن أربعة شلنات وهو مبلغ زهيد جدا ولا يمكن قياسه بما ينفقه أى شخص عادى على اصلاح أداة يلحقها التلف من الأدوات التي يستخدمها فى حياته اليومية ، فان هناك صعوبة بالغة فى توفير المال اللازم لتطبيق هذه الاختبارات على كل تلاميذ المدارس فى تلك السن على الرغم من الفائدة الكبرى التي سوف تعود على الفرد نفسه وعلى المجتمع ككل ، وعلى الرغم من ان ذلك قد يوفر على المجتمع كله وعلى الفرد ذاته كثيرا من المتاعب وخيبة الأمل والمجهود الضائع التي قد تحدث فى المستقبل اذا لم تطبق هذه الاختبارات وامثالها . انظر فى ذلك صفحات ١٣ ـ ١٧ من كتاب آيزنك السابق ذكره .

والثورات السياسية والظروف التى احاطت بعصر التنوير وحروب الاستقلال والثورات فى امريكا واوروبا والغزوات والحروب النابليونية . وكان الغرض من قيامه كحركة جديدة هو ايجاد وسائل وطرق واساليب يمكن بها تحليل العلاقات الاجتماعية المتشابكة المعقدة وتقريبها الى الاذهان . وهذا معناه ان علم الاجتماع نما وترعرع فى عالم سريع التغير نسبيا كان يبدو حينذاك على انه ينحرف بسرعة فائقة عن الاوضاع الراسخة الموروثة ، كما كان الانسان نفسه يبدو فيه ضائعا لا يعرف اين يسير ، كما كان يشعر بأنه اصبح عاجزا تماما امام نتائج اعماله وافعاله التى لم يكن يقدر نتائجها حق التقدير . لقد كان علم الاجتماع بذلك بمثابة المطلب العقلى لنوع جديد من العلماء يختلفون كل الاختلاف عمن سبقهم من الكتاب الذين لم يدخروا وسعا ـ رغم امكانياتهم المتواضعة ـ فى فهم الانسان والمجتمع(٤) . ولقد كان العلماء الاوائل يرون فى علم المجتمع ـ حسب قول فريدريش بوخولتز Friedrich Buchholz ـ نوعا من الدراسة الفذة الفريدة التى لم تكن العصور السالفة تحلم بامكان قيامها ، كما كانوا يرون فى المشتغلين بذلك العلم الجديد طرازا خاصا من المفكرين يركزون كل اهتمامهم ويحصرون كل اهدافهم فى محاولة تقريب العلم من حالة المجتمع واوضاعه ، وبالتالى يعملون على تكييف ذلك العلم الجديد للمجتمع . ومع ذلك فلم يحاولوا ان يطلقوا عليه اسما معينا . والمعروف ان الذى سمى علم الاجتماع بذلك الاسم هو اوجيست كونت Auguste Comte الذى كان يخضع ذلك العلم للقول الفرنسى المأثور : Savoir pour prevoir, prevoir pour pouvoir اى انه كان يعتبر الغاية الاخيرة من علم الاجتماع هى التنبؤ او التكهن ، وان الغاية من التنبؤ هى التحكم والتوجيه والارادة . وبالتالى فان علم الاجتماع كان من ضمن اهدافه التغلب على الجموح الاعمى والنتائج غير المرئية وغير المقصودة التى قد تترتب على افعال الانسان(٥) . وهذا هو بالضبط ما يبدو عليه الوضع الآن مع كثير من الفوارق فى الدرجة بطبيعة الحال . فالعالم يمر فى الوقت الحاضر بسلسلة طويلة من التغيرات العنيفة السريعة المتلاحقة ، وقد زعزعت هذه التغيرات ثقة الانسان وايمانه فى كثير من القيم الموروثة ، وجعلته يشعر بالضياع والضآلة ازاء التقدم العلمى والتكنولوجى الهائل ، ولم يعد يدرى تماما الى اين المصير . وكان لا بد للانسان ازاء ذلك من ان يرجع الى نفسه مرة اخرى يبحث فيها وفى المجتمع الذى ينتمى اليه ، وفى العلاقات الانسانية والقيم الاجتماعية والروحية ، وكذلك فى الظروف الراهنة التى تحيط به عن موطىء قدميه ، ويحاول ان يستشف منها شيئا عن حاضره ومستقبله . ولكنه يصطدم فى اثناء بحثه بالوضع المؤلم الذى انحدرت اليه العلوم الانسانية التى كان يمكن ان يسترشد بها ، بالاضافة الى حالة التشكك وعدم اليقين التى تسيطر على المشتغلين بهذه العلوم ذاتها فيما يتعلق بتحديد الهدف منها ومناهجها والدور الذى تقوم به فى الحياة بعد ان فقدت ، على ما يبدو ، كثيرا من مقوماتها الاصلية القديمة . وهذا يصدق على علم الاجتماع فى المحل الاول . ولكنه يصدق ايضا على الانثربولوجيا . ولقد دفع ذلك كله كثيرا من المشتغلين بالعلوم الانسانية وبخاصة الشباب منهم الى ان يختبروا بعقل ناقد وضع

---

(٤) Gerth, H. and Landau, S.; "The Relevance of History to the Sociological Ethos" in Stein M. and Vidich, A. (eds) : **Sociology on Trial**, Prentice - Hall, N.J. 1963, P. 26.

(٥) نفس المرجع والصفحة .

هذه العلوم فى الوقت الحاضر بقصد التعرف على سر الازمة التى تمر بها ، وعناصر تلك الأزمة وطريقة الخروج منها .

ـ ١ ـ

وازمة العلوم الانسانية هى فى اساسها ازمة كيان ، ان صحت هذه التسمية ، نشأت من الرغبة فى اثبات وجود هذه العلوم وتحديد مكانها بين بقية العلوم والمعارف تحديدا واضحا نهائيا ومعترفا به من الجميع ، اى من المشتغلين بالعلوم الطبيعية والبيولوجية من ناحية ، والمشتغلين بالعلوم الانسانية ذاتها من الناحية الاخرى ، على الرغم مما قد يبدو فى هذا القول الاخير من غرابة . فليس هناك حتى الآن اتفاق تام بين المتخصصين فى العلوم الانسانية انفسهم على تحديد هذه العلوم(٦) والاعتراف بمجالات تخصصها ومدى التعاون الذى يمكن ان يقوم بينها ، بل والاكثر من ذلك الاعتراف ببعضها بعضا . وهذا الموقف التشككى فى اهمية بعض التخصصات من جانب المشتغلين بتخصصات اخرى ضمن دائرة العلوم الانسانية ذاتها موقف قديم . فأوجيست كونت فى تصنيفه للعلوم الذى وضعه فى كتابه الشهير «دروس فى الفلسفة الوضعية **Cours de Philosophie Positive** يرتب العلوم ترتيبا تصاعديا من البسيط الى المعقد ، مبتدئا بالرياضيات التى يعتبرها ابسط العلوم ، لانها هى الاساس الاول الذى تعتمد عليه كل العلوم الاخرى ، دون ان تستند هى الى اى علوم اخرى ابسط منها ، ومنتهيا بعلم الاجتماع الذى يعتبره اكثر العلوم تعقيدا . الا انه يسقط علم النفس من هذا التصنيف ، لانه ليس علما خليقا بالذكر . وقد اتخذ دوركايم Durkheim ايضا موقفا معاديا من علم النفس وان لم يصل الى حد الانكار التام له ، ولكنه كان يرفض الاستعانة به فى فهم ودراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية ويحذر من الوقوع فى التأويلات السيكولوجية لتلك الظواهر ، وان كانت كتاباته هو نفسه لم تخل من مصطلحات علم النفس(٧) . وقد نجد دليلا واضحا على مدى تخبط العلماء فى هذا الصدد لو قارنا موقف دوركايم باعتباره عالم اجتماع ، بموقف

---

(٦) يطلق اصطلاح (العلوم الانسانية) فى العادة على الانثربولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد والسياسة ، وقد يدخل فى دائرتها ايضا التاريخ وفى بعض الأحيان الادارة العامة . وتختلف العلوم الانسانية عما يعرف عادة باسم الانسانيات Humanities التي تضم الأدب والفلسفة والفن وما اليها .. وسوف نعود لذلك فيما بعد .

(٧) ربما كان أفضل مثل لذلك هو كتابه عن « الانتحار ، دراسة فى علم الاجتماع Le Suicide; Etude de Sociologie ؛ اذ على الرغم من أنه حاول فى الفصول الأولى أن يدحض الفكرة السائدة لدى كثير من الكتاب من أن الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد وأنه لا يمكن لذلك تفسيرها فى ضوء علم النفس وبالاشارة الى الحالات النفسية التي يمر بها الفرد فانه لا يلبث أن يفرق بين ثلاثة أنواع من الانتحار يسميها النمط الأناني الذى ينشأ من انعدام تكامل الفرد فى المجتمع ، والنمط الايثارى الذى ينشأ من رغبة الفرد فى التضحية بحياته خضوعا لبعض الأوامر والتقاليد ، ثم الانتحار الناشيء عن الانحراف عن المعايير الثابتة أو الخروج عليها . ولا يكاد تحليل دوركايم للانتحار يختلف عما قد يكتبه الآن آحد علماء الأنثربولوجيا السيكولوجية من أمثال هالويل Hallowell . أنظر فى ذلك كتابنا عن « البناء الاجتماعي : مدخل لدراسة المجتمع » ، الجزء الأول ، المفهومات .. الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٥٨ ، صفحات ٨٠ ـ ٨٥ .

مالينوڤسكى Malinowski – باعتباره من علماء الانثربولوچيا – ازاء علم النفس والتاريخ باعتبارهما علمين من العلوم الانسانية .

فبينما يرفض دوركايم علم النفس على ما رأينا وينادى بأهمية التاريخ فى فهم الظواهر الاجتماعية يقف مالينوڤسكى موقفا مناقضا لذلك تماما . فهو يرفض التاريخ ولا يعترف به كوسيلة او اداة فى فهم المجتمع ، ولكنه يستعين – فى بعض دراساته على الاقل – بعلم النفس لفهم بعض الظواهر الاجتماعية ، بل انه كان يأخذ على المدرسة الفرنسية اغراقها فى توكيد الجانب الاجتماعى من الطبيعة البشرية على حساب التغايرات الفردية وحاول ، على هذا الاساس ، ان يعدل نظرية دوركايم عن طريق الاستعانة بالنظريات السيكولوچية عند باڤلوڤ Pavlov وڤونت وكذلك الاستعانة بالتحليل النفسى(٨) .

وظهر هذا الاتجاه واضحا بوجه خاص فى دراساته للدين والسحر حيث حاول تفسيرهما – مع غيره من العلماء من أمثال ماريت Marett ولوى Lowie ورادين Radin – على اساس المشاعر والحالات الانفعالية كالكراهية والجشع والحب والخوف والرهبة وما الى ذلك . ثم نجد من الناحية الثالثة ايفانز بريتشارد E.E. Evans-Pritchard وهو تلميذ مباشر لمالينوڤسكى يقف موقفا معاديا تماما لعلم النفس على عكس أستاذه ، ويرى أن التأويلات التى تعتمد على علم النفس يداخلها كثير من الخلط وعدم الترابط ، كما أن فيها كثيرا من اللغو والهراء (٩) .

ويبدو أن التشكك في أهمية العلوم الانسانية – او بعضها على الاقل – يتعدى دائرة المشتغلين بهذه العلوم أنفسهم الى غيرهم من المفكرين والعلماء ، كما يبدو ان موجة الشك تبلغ ذروتها بالنسبة لعلم النفس بالذات الذى أثير حوله كثير من السخرية والتهكم اللاذعين وبخاصة فيما يتعلق بمناهجه وطرق البحث فيه ، وهى مناهج وطرق تهدف الى توكيد الناحية « العلمية »

---

(٨) يظهر هذا الاتجاه بوضوح فى كتابات مالينوفسكي الأولى حيث حاول تفسير الكبت والصراع اللذين يظهران فى العائلة الأوروبية نتيجة لوطأة الحضارة الحديثة بالاستعانة بالتحليل النفسي وكتابات فرويد ومدرسته ، كما يظهر أيضا فى كتابه عن « الجنس والكبت فى المجتمع الهمجي Sex and Redression in Savage Society » وان كان عارض فيه التفسيرات الفرويدية وبيّن عدم انطباقها على المجتمعات البدائية وبخاصة المجتمعات الأمومية Matrilineal . وعلى أى حال فقد نبذ مالينوفسكي فى كتاباته المتأخرة هذه الاتجاهات وبخاصة نظريات التحليل النفسي التي يصفها بأنها نظريات فاحشة مسرفة ، وأن حججها واهنة غامضة كما أنها تستخدم ألفاظا ومصطلحات معقدة . انظر فى ذلك الجزء الأول من كتابنا عن « البناء الاجتماعي » – المرجع السابق ذكره صفحتي ١٠١ – ١٠٢ .

(٩) انظر ترجمتنا لكتاب : ايفانز بريتشارد : الأنثربولوجيا الاجتماعية ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، (الطبعة الأولى ١٩٥٨) صفحة ٧٥ . ويأسف ايفانز بريتشارد حين يرى ان « المصير الذى لاقاه العلماء السابقون لم يردع الأنثربولوجيين المحدثين – وبخاصة فى أمريكا – عن محاولة صياغة النتائج التي وصلوا اليها فى ذلك الخليط من علم النفس السلوكي والتحليل النفسي ، وهو ما يطلق عليه اسم سيكولوجيا الشخصية أو سيكولوجيا الدوافع والاتجاهات (صفحتا ٧٥ – ٧٦) وهو يرى ، على العموم ، أن كلا من علم النفس والأنثربولوجيا يدرس نوعا خاصا به من الظواهر وأن ما يدرسه أحدهما لا يمكن فهمه على أساس النتائج التي توصل اليها الآخر . وحتى يدرسان نفس الأفعال فى السلوك الواقعي فانهما يدرسان تلك الأفعال على مستويات مختلفة من التجريد . (صفحة ٧٦) .

فيه وتقريبه من العلوم الطبيعية . وكثيرا ما تعرض لهذه السخرية أساطين علم النفس والتحليل النفسي من امثال بافلوف وفرويد . ولقد كان بافلوف بالذات موضعا لسخريةبرناردشو فيروايه « زنجية تبحث عن الله The Black Girl in Search of God » حيث يسخر شو من تجارب بافلوف المشهورة حول الافعال العكسية الشرطيـــة . وبصرف النظـــر عـــن مـــدى جديــة برناردشو فى نقـده وتهكمه وعـن مـدى فهمه لتجارب بافلوف ، فالمهم هنـا هـو عنصر التشكيك وما يلقيه من ظلال قاتمة على هذا العلمفى اذهان الكثيرين منالناس ـ بلوالاذكياء منهم ـ الذين قد يخطئون ادراك الغرض من اجراء التجارب العلمية . فعلى الرغم من ان بافلوف يعتبر من اعظم علمــاء النفس فان شـــو يظهـــره على انه امير العلم الزائف ، وان كل ما فعله فى العلم هو انه اضاع خمسة وعشرين عاما من عمره فى اجراء تجارب غريبة على الكلاب لجمع المعلومات التىيقيمعليها نظريتهالبيولوچيةحولاذا ما كان اللعاب يسيل من فم الكلاب حين تتعرض لبعض المنبهات والمثيرات مثل رؤية الطعام أو شم رائحته وسماع بعض الكلمات أو الاصوات فى أثناء ذلك ، وكمية ذلك اللعاب مقدرة بعدد القطرات التى تتساقط من الفم ، وأنه بذل كثيرا من الجهد والوقت في فتح ادمغة عدد لا يحصى من الكلاب وعمل ثقـوب وفتحات فى افكاكهـا وخدودها لكى يسيل اللعاب منها بدلا من ان يسيل من طرف اللسان وهكذا .. وتسأل الفتاة الزنجيـة البسيطة بافلوف « لماذا لم تسألنى أنا ؟ لقد كان بوسعى أن أجيبك على ذلك في خمس وعشرين ثانية دون أن تضطر الى تعذيب كل هذه الكلاب المسكينة » ويستنكر بافلوف السؤال وينعى على الفتاة جهلها وقصر عقلها ، فقد كان يعـرف تلك الحقيقة عن سيل اللعاب طيلة الوقت ، ولكنه لم يكن برهن عليها تجريبيا في المعمل وبذلك لم تكن هذه الحقيقة معروفة على المستوى العلمى من قبل.«لقد وصلتنىكنوع منالتخمين الفج ولكننى أوصلتها للاخرين كحقيقة علمية (١٠)

ونفس تسمية « العلوم الانسانية » بهذا الاسم يثير كثيرا من الجدل والبلبلة نظرا لانه يجمع بين مجالين مختلفين تماما منمجالات المعرفة ،سواء من حيث الموضوع او المنهج او أساليبالدراسة ويشبه احد كبار علماء الانثرپولوچيا المعاصرين ،وهو الاستاذ روبـرت ردفيلد Robert Redfield الوضع في امريكا ،على الاقل ، بمأدبة ضخمة تضممختلف المعارف والتخصصات ، وقد جلست العلوم الاجتماعية أو الانسانية والى يمينها العلوم الطبيعية والبيولوچية والىيسارها الانسانيات، وفى الوسط تماما يجلس علم الاجتماع وعلم السياسة اللذان لا يكادان يدخلان فى اية علاقـة رسمية مع جيرانهما على كلا الجانبين ، بينمايظهرعلم النفس الى اليمين بالقرب من العلوم الطبيعية والبيولوچية وان كان يبدو رغم ذلك غير واثق تماما مما اذا كانيتعين عليه أن يقوى علاقاته وصلاته بالبيولوچيا أو بالعلم الاجتماعى ، بينما تعمل الجغرافيا جهدها للتقريب بين بعض الدراسات الاخرى التى تهتم بالجنس البشرى من ناحية والارض من ناحية اخرى . اما الانثرپولوچيا فانها تجد نفسها في موقف غريب وفريد . فهى تـرسل مندوبين عنها يمثلونها في « مجلس البحوث للعلوم الاجتماعية Social Science Research Council » كما ان لها مقعدا محجوزا بين علمـاء

(١٠) Eysenck, op. cit., PP. 231-232

البيولوچيا والفلك فى « مجلس البحوث القومي National Research Council» بالاضـــافة الـى تمتعها بعضوية « المجلس الامريكي للجمعيات الثقافية American Council of Learned Societies» حيث تشارك فى أعمال المشتغلين بالفنون والآداب .

وأيا ما يكون نظام توزيع المقاعد وترتيب الجلوس فانه لا يساعد على تبادل الحديث والرأى بين هذه العلوم . فالعلماء الاجتماعيون على العموم يديرون ظهورهم للمشتغلين بالانسانيات الذين يجلسون الى يسارهم ، مثلما يدير العلماء الطبيعيون على العموم ظهورهم للاجتماعيين . وتوزيع المقاعد بهذه الطريقة يعبر فى الحقيقة عن مواقف واتجاهات معينة تعكس نوعا من تفاضل المكانة والمنزلة بين مختلف التخصصـــات ، وبالتالى ترتيب هذه التخصصات فى مراتب عليا أو دنيا بالنسبة لبعضها بعضا . فبعض التخصصات يعتبر « اصعب » من البعض الآخـــر وبالتالي أفضــــل منها وأعلى مركزا . وقد يكون المقصود بذلك صعوبة بعض هذه العلـــوم او التخصصات على الفهـــم وكذلك اعتمادها على الرياضيات ، وهذا هو السبب فى تميز علم الاقتصاد على بقية العلوم الانسانية . ولكن كثيرا ما تكون « الصعوبة » مرتبطة فى أذهان الناس بنفس طبيعة العلم ومجاله والموضوعات التي يبحث فيها . وهذا هو السبب فى اعتبار العلوم الطبيعية والبيولوچية اصعب من غيرها . ومن هذه الناحية بالذات ، وعلى هذا الاساس ، تعتبر الانسانيات ، كالادب والفنون « اســـهل » الدراسات والتخصصات ، بينما تعتبر الانثرپولوچيا « أصعب » وبالتالى ، أعلى مركزا ومكانة من علم الاجتماع نظرا لأن لها ــ أو لبعض فـــروعها على الاقل ــ صلة بالبيولوچيا ، وهكذا . والمهم هنا هو أن « العلماء » والمتخصصين فى دراسة « الكائنات البشرية فى ذاتها » لا يشعرون على العموم بانتمائهم الى فئـــة « العلماء » بالمعنى الدقيق الضيق للكلمة ، وانه لا يدخل من بين المشتغلين بالعلوم الانسانية فى تلك الفئة سوى علماء الانثرپولوچيا ، وربما كان ذلك ــ حسب تعبير ردفيلد اللاذع : « لان لهم صلة بدراسة الجماجم » (١١) .

ولقد ترتب على ذلك الموقف الوســـط الذى تقفـــه العلوم الانســـانية بين العـــلم الطبيعي والانسانيات أن وجدت نفسها فى شبه عزلة عن كلا الفئتين من المعارف والتخصصـــات . وأدى هذا نفســه الى تخبط المشتغلين بهذه العلوم فى اختيار الطريق التي يسلكونها وان كان ثمة ميل قوى واضح للارتباط بالعلوم الطبيعية واتباع طريقها . ورغم طول المناقشات والجدل فلا تزال المشكلة قائمة ، وهى مشكلة تتعلق بالمناهج فى المحل الاول وتثير كثيرا من الخلاف والشـــقاق وبخاصـــة بين الاجتماع والانثرپولوچيا . وسوف نعرض هنـــا لجانب من تلك الخلافات والجهود التى بذلت ــ ولا تزال تبذل ــ لحل المشكلة لكى نتبين الى أى حد أفلحت هذه الجهود فى حلها أو فى زيادتها تعقيدا .

ــ ٢ ــ

وجزء كبير من مسئولية قيـــام هذه الأزمة يقع على عاتق العلوم الانسانية ذاتها لترددها فى

---

(١١) Redfield, R., « Social Science Among the Humanities», in Id: **Human Nature and the Study of Society**, Chicago 1962, Vol. I, PP. 42-44.

تحديد مجالات تخصصاتها بدقة واتباع مناهج خاصة محددة فى الدراسات والابحاث التى تقوم بها، ثم فى تحمسها آخر الامر لطرق البحث الخاصة بالعلوم الطبيعية ومبالغتها فى تطبيق هذه المناهج والطرق على الظواهر التى تقوم هى بدراستها ، اعتقادا منها ان ذلك سوف يرتفع بها الى المستوى الرفيع من الدقة والتقدم الذى احرزته العلوم الطبيعة والبيولوچية . ومع ان هذا الاتجاه ساعد بالفعل على تحقيق نتائج طيبة فى بعض المجالات وبخاصة فيما يتعلق بامكان قياس بعض الظواهر الاجتماعية والنفسية على ما سنرى فيما بعد،فانه ادى من الناحية الاخرى الى ابتعاد العلوم الانسانية عن موضوعها الاساسى ، وهو فهم الانسان والمجتمع فهما يجمع بين الدقة والعمق والشمول . وبقول آخر،فان جزءا من الازمة الحالية ناشىء من محاولة تلك العلوم الاقتراب من العلوم الطبيعية والتشبه بها ، او على الاصح الطريقة التى تسلكها فى ذلك. وتظهر هذه المحاولة للتشبه فى ابسط مظاهرها فى اصرار « العلوم » الانسانية على ان تطلق صفة « العلم » على نفسها وموضوعات تخصصها على ما نجده فى « علم » الاجتماع او السوسيولوچيا ، و « علم » الانسان أو الانثربولوچيا و « علم » النفس و « علم » الاقتصاد . بل ان الناس لم يعودوا يتكلمون عن السياسة او فلسفة السياسة وانما عن « علم » السياسة،او «العلم» السياسى Political Science فالتشبه بالعلم واضح اذن . وليس المقصود بذلك هو دراسة الظواهر الانسانية المختلفة دراسة موضوعية منزهة عن الميول والاهواء والتحيزات ــ وان كانت هناك اعتراضات على امكان تحقيق هذه الموضوعية او حتى جدواها ــ وانما المقصود هو التمسك الشديد بتطبيق اساليب وطرق البحث المتبعة فى العلوم الطبيعية على ما ذكرنا . وقد ارتبط هذا كله بطبيعة الحال بالاتجاه نحو التخصص الضيق ، تمشيا مع مقتضيات العلم الحديث وما يؤدى اليه هذا التخصص الضيق من تفتيت لموضوعات الدراسة بحيث ينتهى العالم الى ان يعرف اكثر واكثر عن اشياء اقل فأقل . وليس ثمة ما يعيب التخصص الدقيق ما دام يؤدى الى البحث العميق . فكل ما حققته العلوم الطبيعية والبيولوچية من تقدم يرجع الى التخصص الضيق . ولكن التخصص الضيق فى العلوم الانسانية ادى الى انحصارها فى دراسة موضوعات جزئية وابتعادها عما هو « انسانى » وانفصالها عن احداث العالم والحياة ، وهو ما يؤخذ الآن بشدة عليها وعلى المتخصصين فيها .

ويختلف هذا الموقف اختلافا كبيرا عن تصور العلماء الاوائل لمجال ورسالة العلوم الانسانية بعامة وعلم الاجتماع بخاصة . وربما كان سبب ذلك هو اختلاف الظروف والاوضاع التى لابست نشأة علم الاجتماع عن الظروف التى يعمل فبها العلماء الحاليون . والواقع ان الرعيل الاول من علماء الاجتماع لم يكونوا «اكاديميين» بالمعنى الشائع الآن للكلمة ، بل ان الكثيرين منهم كانوا غرباء تماما عن الحياة الاكاديمية الضيقة ولا ينتمون اليها . ويعتبر بوخولتز Buchholz وكونت نفسه وهربرت سپنسر Herbert Spencer من افضل الامثلة لذلك النوع من العلماء . لقد كان بوخولتز صحفيا حرا وناقدا ، وكان كارل ماركس ، الذى يطلق عليه « اليهودى غير المتهود » اقتصاديا وفيلسوفا وعالم اجتماع ومؤرخا ومصلحا اجتماعيا ومفكرا ثوريا . بل ان بعض العلماء الاوائل الذين اشتغلوا فعلا بالتدريس مثل فرديناند تونيز F. Tonnies وماكس ڤيبر Max Weber وزيمل Simmel ودوركايم وغيرهم كانوا بطبيعة تكوينهم العقلى والثقافى الواسع غرباء ، نسبيا ، على الحياة الاكاديمية الضيقة ، ولم يكونوا يحتملون فكرة « الاستاذ » او « المعلم » بالمعنى الضيق

للكلمة الذى يحصر صاحبه فى حدود تخصصه بحيث يغرق فيه تماما . وعلى الرغم من كل الاضافات التى اضافوها لعلم الاجتماع فانهم لم يحصروا انفسهم فى ذلك الفرع وحده من فروع المعرفة ، بل ان معظم الفضل فى اسهامهم المتنوع العميق فى علم الاجتماع يرجع الى تلك النظرة الواسعة المتعمقة(١٢) . كذلك كان الحال بالنسبة لعلماء الأنثربولوجيا الأوائل ، اذ كان سير هنرى مين Sir Henry Maine وماكلينان Mac Lenan وباخوفن Bachofen ولويس مورجان Lewis Morgan يشتغلون بالمحاماة ، وكان فوستيل دوكولانج Fustel de Coulanges مؤرخا للعصور الكلاسيكية الوسطى ، وكان تايلور E. Tylor من المهتمين بدراسة اللغات الاجنبية ، وكان وليام روبرتسون سميث W. Robertson Smith راعيا فى الكنيسة الاسكتلندية ومتخصصا فى دراسات العهد القديم كما كان سير چيمس فريزر Sir James Frazer متخصصا فى الآداب الكلاسيكية ، وهكذا(١٣) . ومن هنا جاءت نظرتهم الى الظواهر الاجتماعية والانسانية التى يدرسونها نظرة شاملة واسعة تتعدى فى العادة حدود المجتمع المحلى الضيق الذى يعيشون فيه ، وتحاول الاحاطة بقدر الامكان بالانسانية ككل وان كان ذلك لا يخلو من مثالب .

والظاهر ان ذلك كان هو الطابع الغالب على معظم العلوم الانسانية . فلقد كان المؤرخون يهتمون فى المحل الاول بالتاريخ العالمى ككل اكثر من اهتمامهم بالتاريخ القومى، ويظهر هذا واضحا فى كتابات آدم سميث وهيجل وماركس وبوركهارت Purkhardt ورانكه Ranke ، ولا زلنا نجد رواسب ومخلفات هذا الاتجاه فى كتابات توينبى Toynbee . ولقد كان لورد اكتون Lord Acton يطلب من تلاميذه من طلبة التاريخ ان يدرسوا « المشكلات التاريخية » التى هى فى صميمها « مشكلات انسانية » ولا يقتصروا على دراسة العصور التاريخية التى كان يعتبرها دراسة ضيقة محدودة الافق ، كما كان كولنجوود Collingwood يوصى تلاميذه فى علم الآثار بأن يدرسوا المشكلات لا الأماكن الأثرية (١٤) . وليس من شك فى انه كان للاوضاع العامة السائدة ، حينذاك، دخل كبير فى اتخاذ ذلك الموقف . فالتغيرات السريعة الهائلة نسبيا والتطورات المتلاحقة التى صاحبت تحول المجتمع الاوروبي فى عصر الانقلاب الصناعى على ما راينا كانت تتطلب من المشتغلين بالعلوم الانسانية ان يحيطوا بكل هذه التغيرات واسبابها ، وان ينظروا الى العالم المتغير نظرة شاملة لا تتوافر الا لمن يقف ـ ولو جزئيا ـ خارج اسوار الحياة الأكاديمية العالية الضيقة المحكمة ، وهو ما كان يتوافر بالفعل فى هؤلاء العلماء .

ويعتبر علماء الاجتماع الأميركيون وعلماء الأنثربولوچيا البريطانيون مسئولين فى المحل الأول عن ذلك الاتجاه نحو التخصص الضيق ، وبالتالى نحو النظرة الضيقة فى اثنين من أهم العلوم الانسانية . وساعد على ذلك ظهور النزعة الوظيفية فى التفسير الاجتماعى بعد أن انحسرت موجة التأويلات التطورية التى كانت تسود فى القرن التاسع عشر نتيجة لما وجهه العلماء المحدثون لتلك

---

(١٢) Gerth & Landau; op. cit., PP. 26-27

(١٣) ايفانز بريتشارد : الأنثربولجيا الاجتماعية ، المرجع السابق ذكره ، صفحتا ١١٠ ـ ١١١ .

(١٤) ايفانز بريتشارد : المرجع السابق ذكره صفحة ١٣٠ .

التأويلات من انتقادات وطعون . فلقد بدات الولايات المتحدة الامريكية بعد الحرب العالمية الاولى تحتل مكانة مرموقة فى المجتمع العالمى وتفرض نفسهاوثقافتها على العالم بأسره ، بحيث يمكن القول مع جيرث ولاندو انه بدأ عصر جديد فى تاريخ العالم هو عصر الولايات المتحدة (١٥) الذى يتميز بالسيطرة الامريكية ليس فقط فى الميدان الاقتصادى او السياسى ، بل وايضا فى مختلف ميادين العلم . وقد دخل علم الاجتماع الأمريكي بالذات مرحلة جديدة لها خصائصها واتجاهاتها المميزة التى تتعارض تمام التعارض مع الاتجاهات القديمة . فبينما كان العلماء الاوائل يهتمون بدراسة الابنية العالمية اخذ العلماء الأمريكيون يركزون اهتماماتهم على دراسة المجتمعات المحلية ، او المشاكل الجزئية المحددة ، وظهر بذلك ما يعرف على العموم باسم علم الاجتماع البيئى الذى يهتم بدراسة الوسط أو المجتمع المحلى ، وذلك على يد روبرت بارك Robert Park فى شيكاغو منذ العشرينيات من هذا القرن . وازاء هذا الاتجاه الامبريقى الجديد بدأ علم الاجتماع بصورته القديمة التى كانت مألوفة فى القرن التاسع عشر والتى يمثلها علماء من امثال كونت وسبنسر ودوركايم يختفى بالتدريج واعتبرت نظرياته مجرد نظرات ميتافيزيقية على احسن الفروض . ثم اخذ الاتجاه نحو التخصص الضيق يزداد وضوحا ، ولم يعد السوسيولوچى بذلك مجرد متخصص فى علم الاجتماع فحسب ، ولكنه اصبح متخصصا فى فرع محدد بالذات مثل سوسيولوچيا العائلة ، او سوسيولوچيا الرأى العام ، او سوسيولوچيا المعرفة او العلاقات السلالية ، وما الى ذلك . ولم تعد الاولوية فى الدراسات والبحوث الاجتماعية الحديثة تعطى لاختيار المشكلة التى يراد بحثها او لنوع المعلومات التى يراد جمعها ، وانما أصبحت الاولوية تعطى لطرق واساليب البحث التى يمكن استخدامها او الاستعانة بها فى جمع المعلومات وترتيبها وتبويبها وتحليلها . واختفى بذلك الى حد كبير ما كان رايت ميلز Wright Mills يسميه بالمخيلة الاجتماعية Sociological Imagination واصبحت تلك (المخيلة) تعتبر مسألة غير عملية وغير علمية على السواء ، كما اختلفت النظرة الى الكثيرين من العلماء الامركيين الأفذاذ الذين اسهموا اسهاما له قيمته ووزنه فى التفكير الاجتماعى النظرى فى امريكا ذاتها من أمثال بيتيريم سوروكين Pitirim Sorokin فأصبح العلماء الامبريقيون يعتبرونهم متخلفين وتقليديين ويصفون آراءهم بأنها آراء عتيقة وبالية ، كما كادت اسماء كونت وسبنسر ودوركايم وغيرهم من علماء الاجتماع الكلاسيكيين تتوارى وتسقط فى زوايا النسيان والاهمال ، ولم يعد يرجع الى كتاباتهم سوى قلة ضئيلة من المتخصصين المتعمقين ، ولاسباب تاريخية فقط فى الاغلب (١٦) .

ولقد شاركت الأنثربولوچيا الاجتماعية فى بريطانيا مشاركة فعالة فى تعميق هذا الاتجاه ودفعه الى الامام . ولقد فرضت طبيعة الدراسات الانثربولوچية ذاتها ذلك الاتجاه على العلماء والباحثين . فحين ظهرت الانثربولوچيا الحديثة كعلم متميز وجهت كل اهتمامها الى دراسة الأشكال البسيطة من التجمعات الانسانية التى اصطلح على تسميتها بالمجتمعات البدائية ، وهى بحكم الواقع جماعات صغيرة ومنعزلة بعضها عن البعض الآخر الى حد كبير ، وبذلك لم يكن ثمة بد امام الأنثربولوچيين

---

(١٥) Gerth & Landau, op. cit., p.29

(١٦) Ibid, pp. 29-30

من قصر جهودهم فى الوقت الواحد على دراسةمجتمع واحد من هذهالمجتمعات الصغيرة المنعزلة بكل ما فيه من احداث ونظم وقيم وما يطرأ عليه من تغيرات وتطورات سريعة متلاحقة،وكانتطبيعة المنهج الأنثرپولوچىتضطر الباحث الى الاقامة فترة طويلة من الزمن فى الجماعة التى يدرسها حتى يتسنى له جمع اكبر قدر ممكن من المعلومات الدقيقة التفصيلية ، ويحيط بكل مظاهر الحياة ويتعرف على العلاقات الاجتماعية المتشابكة التىتؤلف نسيج البناء الاجتماعى هناك . وحتى بعد أن اتسع مجال البحوث الأنثرپولوچية وامتد الىالمجتمعات الاكثر تقدما وتعقدا ظلالأنثرپولوچيون مخلصين الى حد كبير لطريقة البحث التقليدية ، ولذا فانهم يحرصون علىاختيار الجماعات الصغيرة المحدودة كي يتمكنوا من دراستها دراسة تفصيليةمركزة . وعلى ذلك فان الجهود الضخمة التى كانت تبذل فى القرن التاسع عشر للوصول الى نظريات عامة تصدق على المجتمع الانسانى بأسره وفى مختلف صوره اخذت تقل وتتضاءل وتختفى بالتدريج ، لتحل محلها دراسات وبحوث اقل طموحا واقل اعتمادا على التفكير النظرى البحت . كان علماء القرن التاسع عشر يهتمون ببحث المسائل العامة الواسعة مثل المعنى الاجتماعىللدين . أما العلماء المحدثون ـ أو المعتدلون منهم على اى حال ـ فانهم يفضلون دراسة الموضوعات الاكثر تحديدا مثل الدور الذى تلعبه عبادة الاسلاف فى النسق الاجتماعى الذى يقوم على نظام البدنات المنقسمة فى بعض المجتمعات الافريقية . ولم يعد الأنثرپولوچى الحديث يحاول رسم صورة عريضة شاملة لتطور فكرةالمسئوليةمثلا او تطور الدولة عند الجنس البشرى كله،وبدأ يقنع بفحصمشكلاتمعينة بالذات وملاحظتها بطريقة مباشرة، كأن يدرس مثلا العداوة او مركز الرئيس فى احد النظم السياسية بالذات ، وذلك بالاشارة الى المجتمعات التى تؤثر فيها العداوة او الرياسة تأثيرا واضحا فى بقية النشاط الاجتماعى . كذلك لا يحاول الباحث الأنثرپولوچى المعاصر أن يزج بنفسه فى المناقشات النظرية العامة مثلالبحث فيما اذا كانت المجتمعات البدائية تنزعنحو الشيوعية أو الفردية ويتجه بدلا من ذلك الى دراسة كل انواع الحقوق الجماعية الفردية او الخاصة المتعلقة مثلا بملكية الارض او الماشية او غيرها فى مجتمع معين بالذات ، وذلك لكى يحدد نوع العلاقات القائمة بين كل هذه الحقوق من ناحية وعلاقتها كلها بالانساق الاجتماعية التى تتأثر بها مثل نسق القرابة والنسق السياسى والنسق الشعائرى وما اليها من ناحية اخرى(١٧) . يضاف الى ذلك عامل آخر حاسم كان له اثره فى اتجاه الأنثرپولوچيا هذه الوجهة « العلمية » أو الامبريقية الجديدة ، واعنى به نوعية علماء الأنثرپولوچيا فى بداية القرن العشرين وطبيعة تخصصاتهم الاصلية ، فاذا كان العلماء الاوائل من امثال مورجان وماكلينان وفريزر وروبرتسون سميث قد تخصصوا فى الاصل فى الدراسات الانسانية والانسانيات ، كالقانون والفلسفة واللغات الكلاسيكية على ما رأينا ، فان الكتاب الذين خلفوا من بعدهم كانوا فى الاغلب من العلماء الطبيعيين . فقد كان هادون Haddon مثلا عالما فى الحيوانات البحرية ، وسلجمان Seligman متخصصا فىعلم الأمراض (الباثولوچيا) ،واليوت سميث G. Elliot Smith من علماء التشريح ، وبالفور Balfour من علماء الحيوان ، وماليتوفسكى وبواز Boas من علماء الفيزياء ، وهكذا . وكان لهذا اثره بغير شك فى الاتجاه نحو

---

(١٧) ايفانز بريتشارد : المرجع السابق ذكره ، صفحة١٣٦

الدراسات الحقلية التى تعتبر الآن الخاصة المميزة للدراسات الأنثربولوچية (١٨) . ولقد أدى هذا الاتجاه الأمبريقى خدمات جليلة للعلم . فقد ساعد مساعدة فعالة على تطوير وتهذيب أدوات البحث العلمى ، مما أدى فى النهاية الى تحقيق درجة عالية جدا من الدقة والضبط فى النتائج . كما ساعد على امتداد اهتمام العلماء والباحثين الى أنماط من الحياة الاجتماعية لم يكن يخطر ببال العلماء السابقين دراستها ، مثل دراسة المناطق السكنية المتخلفة فى المدن الحديثة أو عصابات اللصوص ومحترفى الجريمة أو مدمنى المخدرات او الثأر أو مجتمعات المقاهى والنوادى الليلية ، وما الى ذلك من الجماعات الصغيرة المحدودة أو المشكلات الاجتماعية المحدودة . الا أن المبالغة فى هذا الاتجاه الأمبريقى ـ أو على الاصح الاقتصار علية ـ كانت له بعض النتائج الضارة التى تتمثل بوجه خاص فى تقسيم المجتمع الى قطاعات متمايزة للتمكن من القيام بالدراسات المركزة، وفصل هذه القطاعات عن المجتمع القومى ، فضلا عن المجتمع الانسانى ، وكان لهذا اثره فى انصراف العلوم الانسانية ، تدريجيا ، عن رؤية المجتمع والانسان فى عمومهما كما ذكرنا من قبل .

وليس المقصود بذلك هو الاعلاء من شأن الدراسات العامة الشاملة أو اعطاءها من الاهمية والتقدير اكثر مما تستحق . فلقد كان لهذه الدراسات التحليلية الشاملة عيوب كثيرة واضحة ، وبخاصة في القرن التاسع عشر حين لجأ كثير من العلماء التطوريين الى افتراض حدوث أمور لم تحدث بالفعل فى تاريخ الانسانية (١٩) . ولكن مهما يكن من شأن هذه العيوب فانه يبقى لهؤلاء العلماء التحليليين الاوائل الفضل في محاولة رؤية الامور في علاقاتها المتبادلة وعلى مستوى المجتمع الانساني كله واقامة دراساتهم ضمن بناء اجتماعى ديناميكى دائم التغير . فلقد كان كل منهم يرى العصر الذى يعيش فيه عصر أزمات وانتقال وتحول وتغير وانه يحتاج بذلك الى الالمام بكل ما يحدث فيه ، ليس فقط على الصعيد المحلى أو القومى بل على الصعيد العالمي ككل . وبذلك كان ماركس مثلا ينظر الى عصره على انه عصر انتقال من الراسمالية الى الاشتراكية، وكان سبنسر من قبله يراه عصر صراع بين المجتمع الصناعى المسالم الذى يسير حسب القانون الطبيعى والمجتمع الحربى الديكتاتورى الذى يقوم على الطغيان والاستبداد ، وهكذا . وهذه ناحية تفتقر اليها النظرة المحدثة فى معظم الاحوال ، على الرغم من ان العصر الذى نعيش فيه هو أيضا عصر أزمات

---

(١٨) المرجع السابق ، صفحة ١١١ .

(١٩) من افضل الأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها هنا ، ذلك النظام العقلي النظري البحت الذى أقامه لويس مورجان ليصور به تطور العلاقات الجنسية ، أو على الأصح تطور الزواج . وتتلخص نظرية مورجان فى ان المجتمع كان يتالف فى البداية من زمرة اجتماعية بسيطة تعيش فى حالة بدائية لا تحكمها ضوابط أو قوانين أو قواعد خلقية ، وبذلك كان أفرادها يحيون حياة اباحية وتحرر دون أن تكون هناك اية ضوابط تتحكم فى علاقاتهم الجنسية . ويسمى مورجان هذه المرحلة بمرحلة الاباحية الجنسية . ولم تلبث هذه الحالة أن خضعت لكثير من التنظيم بحيث نشأ عنها أشكال القرابة المختلفة فى مراحل تالية من التاريخ . وكان اول شكل فى رايه هو العائلة الدموية التي تقوم على زواج الاخوة والاخوات ، ثم تلاها ما يسميه بزواج الجماعة حيث كان الزواج يتم بين جماعة من الاخوة وعدد من النساء لا يشترط أن يكن اخوات، أو على العكس من ذلك بين جماعة من الأخوات وعدد من الرجال الذين لا يشترط فيهم أن يكونوا اخوة . ومن هذا الشكل ظهر شكلان جديدان هما تعدد الزوجات بالنسبة للرجل الواحد أو تعدد الأزواج للمرأة الواحدة قبل أن يظهر آخر شكل من أشكال العائلة وأكثرها رقيا فى الوقت نفسه ، وهو الذى يقوم على زواج الرجل من امرأة واحدة فى الوقت الواحد . وليس هناك ما يدل اطلاقا على أن نظام الزواج مر فعلا بهذه المراحل ، كما أنه لا يوجد ما يشير الى أن المجتمع الانساني عرف بالفعل زواج الجماعة .

ونغير وتحول ليس لها مثيل فى كل تاريخ الانسانية . وقيل من العلماء المعاصرين هـم الذيـن يحاولون أن ينظروا الى عالمنا المعاصر من خلال الصراع القائم بين المثل والقيم المختلفة أو الصراع بين الانسانية والآلة التى هى احدى منجزات الانسان نفسه . وليس من شك في ان المسئول الاول عن التغير الواضح في النظرة الى موضوع علم الاجتماع وغيره من العلوم الانسانية هو الميل الشديد الى التخصص الدقيق الضيق الذى ارتبط باعتبار هذه العلوم مهنا أو حرفا واعتبار المشتغلين بها « مهنيين » أو « حرفيين » أكثر منهم مجرد مثقفين متعددى الجوانب فى ثقافتهم ونظرتهم الى الحياة والمجتمع والانسان (٢٠) . ويبدو ذلك واضحا بين علماء الأنثرپولوچيا بوجه خاص . فالغالبية العظمى من بين هؤلاء العلماء يرتبط اسمهم ليس بنظريات معينة أو حتى بدراسة مشاكل انسانية عامة وانما بدراسة مجتمع محلى واحد صغير ، كما هو الحال ، مثلا ، بالنسبة لمالينوڤسكى الـذى يرتبط اسمه بجزر التروبرياند Trobriand Islands التى وقف عليها كل حياته وجهوده . ولم يعط صفة الشمول والعمومية لكتاباته الا بعض علماء الاجتماع الفرنسيين من ذوى النظرة الواسعة والقدرة على صياغة النظريات والوصول الى أحكام عامة كلية من تحليل المعلومات الاثنوجرافية التى جمعها مالينوڤسكى ومقارنتها بغيرها من المعلومات الانوجرافية التى جمعها غيره من علماء الأنثرپولوچيا من شتى المجتمعات . وهذا وحده هو الذى أعطى كتابات مالينوڤسكى معنى ومغزى تعدت بهما الحدود المحلية الضيقة التى كانت تنحصر فيها . وما يصـدق على مالينوڤسكى يصدق على غيره من علماء الأنثرپولوچيا الى حد كبير (٢١) .

واسنا نتوقع ، بطبيعة الحال ، من العلماء المحدثين أن يخرجو علينا الآن بدراسات عامة واسعة وشاملة تشبه كتابات فريزر أو تايلور التى تملأ في العادة مجلدات عديدة كما هو الحال في كتاب فريزر « الغصن الذهبى » الذى يقع في اثنى عشر مجلدا . فلقد تغيرت الظروف التى يعمل فيها العلماء كما تغيرت طريقة التأليف العلمى عما كانت عليه في القرن التاسع عشر . ولكن الذى يؤخذ على « العلماء » المحدثين هو ابتعادهم الى حـد كبير عن الانشغال بدراسة الاوضـاع والحركات والنظم الاجتماعية المعاصرة والتغلغل فى معرفة اصولها واسبابها ونتائجها وتفضيلهم على ذلك الانحصار في مشكلاتهم الجزئية الضيقة . ولقد لاحظ جيرت و لاندو (٢٢) في ذلك أن مجلة علم الاجتماع الامريكية American Journal of Sociology رغم كل الازمات والشدائد التى مرت بالعالم قبل الحرب العالمية الثانية ورغم اقتراب العالم من تلك الحرب بسرعة هائلة ومخيفة لم تنشر مقالا واحدا عن الحزب النازى الا فى عام ١٩٤٠ ، اى بعد ان كانت الحرب قد نشبت بالفعل ، وأنه خلال الفترة الطويلة بين عامى ١٩٣٣ و ١٩٤٧ لم يظهر فى تلك المجلة ذاتها ــ رغم عصريتها وأهميتها بالنسبة لعلم الاجتماع سوى مقالين اثنين عن (الاشتراكية القومية)، وأن فهرس المجلة التحليلى خلال خمسين سنة

---

(٢٠) Gouldner, A.W.; «Anti-Minotaur: The Myth af a Value-Free Sociology» in Stein & Vidich, op. cit, p. 45.

(٢١) انظر مقالنا عن (الطريقة الأنثربولوجية لدراسة المجتمع) ، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، المجلد العاشر ، ١٩٥٦ صفحات ٨٥ ــ ١٠٠ .

(٢٢) Gerth & Landau, op. cit , p 31

كاملة لم يرد فيه ذكر كارل ماركس والماركسية سوى ثلاث مرات فقط بينما لا توجد فبه أية اشاره على الاطلاق الى لينين واللينينية . ولا يزال كثير من علماء الاجتماع فى أمريكا بوجه خاص يغضون الطرف عن الازمات الطاحنة التى يمر بها العالم الآن والتى تتمثل بالنسبة لأمريكا نفسها فى التفرقة العنصرية وحرب فيتنام والظلم الاجتماعى الذى تتعرض له بعض فئات الشعب وانتشار الجريمة وما الى ذلك ، ويركزون اهتمامهم على نفس المشاكل التى كانوا يهتمون بدراستها من قبل ، أو يدرسون موضوعات غريبة وبعيدة عن المألوف ليجذبوا الأنظار اليهم، بينما يغفلون دراسة بعض الظواهر الهامة مثل الثورة الثقافية في الصين التى تؤثر في حياة ما لا يقل عن ستمائة مليون نسمة والتى يعتبرها كثير من المفكرين أكبر حركة جماهيرية فى تاريخ الجنس البشرى (٢٣) والمسئول الأول عن ذلك هو ـ كما ذكرنا من قبل ـ الرغبة الجامحة في محاكاة العلوم الطبيعية فى نظرتها الى موضوعات تخصصها وطريقتها في معالجة هذه الموضوعات واتباع نفس المناهج والطرق وما تطلبه هذا كله من التخصص الضيق الدقيق .

ـ ٣ ـ

ولقد كان من الطبيعى أن تمتد هذه الثورة الى كثير من النواحى التى تعتبر مسلمات أولية فى العلم والتى اقتبستها العلوم الانسانية بالضرورة حين اختارت لنفسها أن تسلك طريق العلوم الطبيعة والبيولوچية وتطبق مناهجها وتلتزم بنظرتها الى موضوعاتها . ولعل أهم ما يميز والدارسين بحيث يعتبر الحديث فى موضوعية البحوث تها للظواهر التى تعنى بها . وقد نادى العلماء الاوائل في مختلف العلوم الانسانية بالتزام الموضوعية في دراستهم أيضا للظواهر الانسانية ، وظهرت هذه الدعوة واضحة في كتابات علماء الاجتماع الاوائل ، وتلقفتها منهم الاجيال التالية من البحاث والدارسين بحيث يعتبر الحديث فى موضوعية البحوث من اول الدروس التى يتلقاها طالب الاجتماع او الانثربولوجيا، باعتبارها شرطا اساسيا فى البحث « العلمى » الدقيق . ولقد كان اميل دوركايم ، شيخ الاجتماعيين الفرنسيين ، من أهم واكبر الدعاة بضرورة التمسك بالموضوعية العلمية لتحقيق « علمية » علم الاجتماع ، وظهر ذلك واضحا في بداية كتابه الهام عن « قواعد المنهج في علم الاجتماع» حيث تنص القاعدة الاولى على ضرورة اعتبار الظواهر الاجتماعية كما لو كانت اشياء . والمقصود بهذه الشيئية هو ـ على العكس مما كان يعتقد الكثيرون من أعداء وناقدى دوركايم ـ أن تعالج تلك الظواهر الاجتماعية بنفس الروح ونفس النظرة ونفس الاسلوب التى يعالجها الباحث الفيزيائي أو الكيميائى أو البيولوچى الظواهر التى يدرسها كل منهم في معمله . والمبدأ الهام الذى يحكم الموضوعية ويضمنها هو السعى فى طلب الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة . . وأن يقول العالم الحق ولا شىء غير الحق، على حد تعبير پوپر Popper (٢٤) . وهذا معناه أن الباحث لا بد أن يكون بعيدا عن التحيز وأن يتنزه عن الميول والمصالح الخاصة أو حتى الميول والمصالح السائدة في فترة تاريخية معينة ، سواء أكانت هذه ميولا سياسية أو اقتصادية أو طبقية . ومن هنا كانت القاعدة

---

(٢٣) نفس المرجع والصفحة .

(٢٤) بوبر ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٢٦ .

الثانية من قواعد المنهج عند دوركايم تنص على ضرورة التخلص من كل الآراء والافكار والاهـواء السابقة ونبذها . وهذا معناه في آخر الامر « ضرورة اجتناب كل وجهـة انتخابيـة » (٢٥) ، وبالتالى الامتناع عن الوقوف موقفا نقديا او ابداء وجهة نظر معينة وعدم اصدار أية أحكام تقييمية فوظيفة العـالم الاجتمـاعى أو الانثربولوجى ـ كمثالين للمشتغلين بالعلوم الانسـانيةـ هى الملاحظة والوصف والتحليل والتفسير فحسب . ولقـد وجدت هذه الدعوة لتحرير العلوم الانسانية من الاحكام التقييمية صدى هائلا عند الغالبيـة العظمى من المشتغلين بهذه العلوم ، واتخـذت الدعوة ـ على ما يقول جولدنر ـ شكل وصية أخرى تكاد تضاف الى « الوصايا العشر » وتقول «لا تصدر حكما تقييميا »، وهى وصية تمتلىء بها الآن كل الكتب المدرسية (٢٦) .

وتثير هذه الدعوة كثيرا من شكوك العلماء الشبان الآن مثلما أثارت من قبل كثيرا من المناقشات والجدل بين علماء الجيل السابق . ولكن الشكوك الحالية تتخذ شكل الازمة نظرا لحدة المناقشة وطبيعة الموضوعات التى تتعرض لها ، وهى موضوعات فيها كثير من الحساسية وتمس الحكومات وكثيرا من الهيئات الرسمية في الدول المختلفة ، كما توجـه كثيرا من التهـم للمشتغلين بالعلوم الانسانية . ويتساءل العلماء الثائرون عما يقصده أصحاب تلك الدعوى بالضبط من ضرورة تحرر العلوم الانسانية بعامة والعلوم الاجتماعية بخاصة من عنصر التقييم . فهل المقصود بذلك هو أن يتجنب الباحث اصدار أى حكم تقييمى على المشاكل الاجتماعية التى تعترض حياة المجتمع والتى يقوم الباحث نفسه بدراستها ؟ أو هـل المقصود هو تجنب التعرض بالدراسة أصلا لهذه المشاكل حتى لا يتعرض الباحث لاخضاعها للنظرة الناقدة الفاحصة واحتمال اتخاذه موقفا معينا منها وبالتالى احتمال الحكم عليها ؟ أو هل المقصود هو ضرورة الترفع عن المقتضيات الاخلاقية للعلوم الانسانية وبذلك يكتفى الباحث بسرد الوقائع بأمانة مع الامتناع تماما عن استخلاص أية مبادىء من تلك الوقائع ؟ ليس هناك رأى موحد ومتفق عليه من جميع العلماء حول هذه المسألة .

وهناك أسباب منهجية ، ولا شك ، وراء هذه الدعوى . ولكن على الرغم من اعتراف العلماء المعارضين بوجاهة هذه الاسباب فانهم لا يغفلون مع ذلك الدوافع الاخرى الخاصة التى تكمن وراء هذه الدعوى، والظروف التى أحاطت بالعلماء الذين تبنوها ودعوا لها . وأفضل مثل ذلك هو ماكس ڤيبر Max Weber باعتباره أحد كبار العلماء الذين تركوا اثرا واضحا في تاريخ الفكر الاجتماعى الحديث، كما أنه يتلقى الآن كثيرا من الطعنات التى يوجهها بعض العلماء الشبان الثائرين لانصار الموضوعية العلمية في العلـوم الانسانية والمنادين بامكان التنزه عن اصدار الاحكام التقييمية في تلك العلوم . فلم تكن دعوى ماكس ڤيبر بامكان التخلص من الاحكام التقييمية ناشئة فقط مـن رغبته في تطبيق قواعد المنهج تطبيقا دقيقا على علم الاجتماع ، وانما كان يرى الى جانب ذلك أن هذه النظرة ترتفع بالعلوم الانسانية وبخاصة علم الاجتماع عن أن تكون أداة في خدمة السلطات الحكومية

---

(٢٥) نفس المرجع ، صفحة ١٨١ .

(٢٦) Gouldner, op. cit., p. 35.

(٢٧) Ibid, pp. 36-37

والاحزاب السياسية وتساعد الجامعة بالتالى على الاحتفاظ باستقلالها وتماسكها وابعاد أى تدخل خارجي في شئونها العلمية . فلقد كان واضحا له أن الاساتذة الذين يخرجون عن الموقف « المحايد » الذى يجبأن يتمسك بهالعالم في دراستهللمشكلات الانسانية والذين يعبرون فى اثنـاء دروسهم ومحاضراتهم عن آراء خاصة تعكس نظرة تقييمية ووجهة نظر شخصية ازاء هذه المشكلات يجذبون الى محاضراتهم أعدادا من التلاميذ أكبر مما تجذب محـاضرات الأسـاتـذة « المحـايدين » أو «الموضوعيين» . وكانالتعبير عنالآراء الشخصيةفىالجامعات الالمـانية يتخـذ وسيلة للتنافس بين الاساتذة وبالتالى تحقيق المكاسب الشخصية وبخاصة المكاسب السياسية ، ولذلك كان ڤيبر يرى في التمسك بالموضوعيـة الخالصـة وسيلة للقضاء على ذلك الاتجاه الخطير الذى كان يهدد الجامعة والحياة العلمية السليمة . يضاف الى ذلك أن التعبير عن الآراء الشخصية في مشكلات المجتمع والانسان أمام الطلاب قد تكون له نتائج خطيرة على تفكيرهم ، اذ قد يتخذ شكل مـا يعرفالآنباسم عملية « غسل المخ » ، خاصة وأن الطلاب في المراحل الاولى من حياتهم الجامعية لا يكونون على درجة من العلم والثقافة والقدرة على فحص الآراء وتحليلها بطريقة نقدية ،وبذلك يتقبلونما يلقيهعليهم اساتذتهم كقضايا مسلمبها ،وفي ذلك خطورة بالغة على التفكـير الشخصى وبالتالى على حرية التفكير اذ يخـرج الطـلاب نسخة مكررة من استاذهم . والأغلب أن ڤيبر كان في هذا كله يحارب التعبير عن القيم السياسية بالذات وليس القيم الجمالية أو الدينية ؛ أو هو على الاقل لم يعارض بنفس العنف والقوة مناقشة شئون الفن والدين والتعبير عن الرأى فيها بصراحة . فلقد كان همه الاول هو الابتعاد بالجامعة عن الخصومات السياسية التى كانت ناشبة في المانيا على أيامـه ، واعتقد أن الجـامعـة حين تنأى بنفسها عن مثل تلك المعـارك تستطيع أن تؤدى رسالتها على أكمل وجه كما يستطيع اساتذتها أن ينصرفوا بكل جهودهم الى العمل الاكاديمى الخالص الذى يجب أن يقفوا حياتهم عليه وحـده . يضاف الى ذلك أن مناقشة الشئون السياسية تخضع دائما ـ فى نظر ڤيبر ـ لكثير من القيود والمؤثرات والضغوط ، وبذلك لا يمكن أن تكون حرة بالمعنى الصحيح للكلمة ، ولذا فقد يكون من الخير الامتناع عن مناقشتها أصلا . « فالكبت الذاتى » القائم على امتنـاع الشخص من تلقاء نفسه عن مناقشته هذه الأمور هو افضل طريقة لتجنب التعرض للقمع الخارجى . الا أن العلماء الشبان ينعون على ڤيبر هذه السلبية ويرونأن شأنه فيهذا الموقف شأن من يرى أن الانتحار هو أفضل وسيلة لتجنب التعرض لخطر القتـل ، وأن النتيجة المحتومة لهـذهالسلبية هى ابعاد الجامعة تماما عن احدىوظائفها الاساسية ، وهى محاولة اكتشاف الاهداف الرئيسية للحياة الانسانية عن طريق حرية المناقشة والجدل (٢٨)

والواقع أن هناك من الشواهد ما يبرر موقف التشكك الذى يقفه العلماء الشبان الآن من مسألة موضوعية البحث فى العلوم الانسانية . ذلك أن الحكومات كثيرا ما تتدخل فى توجيهالبحوث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وتحدد موضوعات معينة بالذات تعطيها أولوية مطلقـة ، وتطالب العلماء بدراستها قبل غيرها من المشاكل التى قد تكون أقرب الى ميول هؤلاء العلماء ،

---

(٢٨) Gouldner, op. cit, pp. 38- 41

كما أن تمويل معظم الدراسات والبحوث فى الوقت الحاضر يأتى من مصادر حكومية أو شبه رسمية على العموم . واعتماد العلماء فى هذه المجالات على الهيئات الرسمية يفرض بلا شك قيودا معينة على آراء الباحثين والعلماء فى المشكلات التى يدرسونها . وكثير من العلماء والباحثين فى مختلف الدول هم فى الحقيقة مجرد « موظفين » فى الادارات الحكومية ، يقتصر نشاطهم العلمي على دراسة المسائل التى تعينها لهم الدولة أو الادارة الحكومية التى ينتمون اليها . وثمة فارق كبير بغير شك بين أن تسهم الحكومات والشركات فى الانفاق على البحوث التى يقوم بها العلماء حسب رغباتهم الشخصية وبدون تدخل من تلك الحكومات والشركات من ناحية ، وأن تقوم هيئة معينة بتحديد مشكلة معينة وتختار لدراستها باحثين معينين تقوم بالانفاق عليهم فى أثناء مدة البحث والدراسة . فمعظم الدراسات والبحوث التى تدخل فى هذه الفئة الاخيرة انما تجرى لخدمة أغراض معينة ، ولذا فهي تخضع فى كل خطوة من خطواتها لتدخل تلك السلطات ورقابتها وتوجيهها مما قد يؤثر فى النتائج التى تصل اليها. بل ان الكثير من هذه الدراسات الاجتماعية والأنثربولوچية والسياسية والاقتصادية يتم بتوجيه ادارات المخابرات فى الدول المختلفة . والمثل الذى يفرض نفسه هنا بقوة هو وكالة المخابرات المركزية (C.I.A.) فى أمريكا التى تنفق أموالا طائلة على ذلك ، وتسخر أعدادا كبيرة من العلماء المتخصصين فى مختلف فروع العلوم الانسانية – وغيرها – للقيام بدراسات معينة ليس فى أمريكا وحدها بل وأيضا فى كل بلاد العالم. وقد ثارت شبهات كثيرة حول علاقة بعض الجامعات الامريكية الكبرى مثل جامعة كولومبيا ومعاهد البحوث والدراسات العليا بتلك الوكالة، وكان ذلك من اهم الاسباب التى أدت الى ثورة الطلاب فى تلك الجامعات احتجاجا على تسخير العلوم الانسانية فى خدمة أهداف «غير انسانية» .

ومن الانصاف أن نذكر أن استعانة الحكومات بالمشتغلين بالعلوم الانسانية لتحقيق أهداف معينة ظهر بشكل واضح وعلى نطاق واسع خلال الحرب العالمية الثانية ، حين عمل بعض العلماء الانثربولوچيين وعلماء التاريخ بالذات فى المخابرات العسكرية للدول المتحاربة ، وتولى بعضهم بالفعل شئون الحكم والادارة فى المناطق التى تم فتحها ، وقاموا بعدد من الدراسات فى أثناء ذلك (٢٩) . وقد لا يكون هناك غبار فى استعانة الدولة بخبرة علمائها فى المجهود الحربي لكسب

(٢٩) من أهم الأمثلة على ذلك مشاركة العالم الأنثربولوجي البريطاني ايفانز بريتشارد فى حروب شمال افريقيا وتوليه منصب الحاكم العسكرى فى برقة لبعض الوقت ثم تأليفه كتابه المشهور عن السنوسيين فى برقة تحت اسم The Sanusi of Cyrenaica

كذلك اهتم عدد من علماء الأنثربولوجيا فى أمريكا لاسباب تتعلق بالدعاية والحرب بدراسة شعوب الأعداء والحلفاء على السواء ، واستعانوا فى ذلك بخبرتهم الطويله فى دراسة المجتمعات البدائية والبسيطة ، وكذلك بخبرتهم فى تركيب الثقافات الزائلة المتداعية والتي على وشك الاندثار ، ثم ابرازها كوحدة متكاملة من المعلومات المبعثرة التي كانوا يحصلون عليها من الشيوخ الأحياء فى تلك المجتمعات . وقد قاموا بتطبيق ذلك المنهج نفسه على الشعوب المشتركة فى الحرب وبخاصة على اليابان بقصد تركيب ثقافتهم وفهم مزاجهم وطابعهم الخاص او ما يعرف عموما باسم « الخلق القومي » أو « الطابع القومي » عندهم . وقد اعتمدوا فى ذلك على الكتابات والمعلومات التي كانت فى متناول أيديهم نظرا لاستحالة القيام بدراسات حقلية مباشرة فى اثناء الحرب . وقد عرفت هذه الدراسات منذ ذلك الحين باسم « دراسة الثقافة عن بعد » . وقد اشترك فى تلك الدراسات بعض كبار العلماء هناك من أمثال كلاكون Cluckhohn ومارجريت ميد Margaret Mead وجورر Gorer ومترو Metraax .

انظر فى ذلك الجزء الاول من كتابنا : البناء الاجتماعي ، المرجع السابق ذكره ، صفحتي ٢٣١ ، ٢٣٢ .

المعركة ، ولكن الامر لم يلبث أن خرج عن ذلك النطاق الى مجال استخدامهم في عمليات التجسس من أجل فرض السيطرة والنفوذ على البلاد الاخرى فى زمن السلم ، وهو وضع يعتبره العلماء والمتمردون الثائرون منافيا للاخلاق . والاكثر من ذلك هو أن بعض العلوم الانسانية ، وبخاصة الأنثربولوچيا ، استعين بها فى توطيد أركان الاستعمار على ما كان يحدث فى المستعمرات البريطانية فى أفريقيا . فقد كانت الحكومات الاستعمارية تستعين بمن تسميهم بالأنثربولوچيين الحكوميين ، لاجراء دراسات خاصة بين القبائل والشعوب الخاضعة لحكمها ، وجمع معلومات حول موضوعات معينة بالذات ، لكي تسترشد بها فى سياستها وادارتها لتلك المجتمعات بطريقة لا تتعارض مع القيم والنظم التقليدية السائدة هناك ، وبذلك كانت الحكومات الاستعمارية تتمكن بمعونة هؤلاء الأنثربولوچيين الحكوميين من تفادى كل ما من شأنه اثارة تلك الشعوب ، فلا تطالب بحريتها واستقلالها ، ويعتبر ذلك العمل ايضا فى نظر العلماء الثائرين المتمردين منافيا الاخلاق . صحيح أنه فى بعض الأحيان كان يسمح لهؤلاء الانثربولوجيين الحكوميين بالقيام بالدراسات التى يرغبون هم أنفسهم فى اجرائها والتى تتلاءم مع ميولهم أو تجيب على بعض الاسئلة العلمية التى تدور فى أذهانهم ، وكذلك فحص بعض النظم التى لا تهم الحكومات بشكل مباشر مثل النظام الديني أو القرابى أو الآداب والفنون الشعبية والاساطير وما الى ذلك ، ولكن هذا كان يعتبر فى العادة عملا جانبيا يقومون به حين يفرغون من عملهم الاساسي . ومما له دلالته فى هذا الصدد أن نجد عالما مثل ايفانز بريتشارد الذى بدأ حياته فى خدمة حكومة السودان أيام الحكم الثنائي كأنثربولوچى حكومي يقول بعد أن انتهت هذه الفترة من حياته العاملة وانصرف الى البحث الاكاديمي انه لكي « لا تضار المثل والقيم العلمية ينبغي على الأنثربولوچيين الابتعاد على العموم عن مسائل السياسية والحكم . بل انني أذهب فى ذلك الى حد القول بأن الاعتماد ــ حتى فى البحث الخالص عن الحقائق ــ على تعضيد الحكومات ومؤازرتها فيه شيء من الخطر على الانثربولوجيا ، كما قد يؤدى الى الصراع والتنازع بين وجهة نظر الأنثربولوچي ورأى الحكومة فى مكونات البحث الأنثربولوچي . فقد يكون للأنثربولوچي شغف خاص ببعض مشكلات الدين البدائي ويود لو يقف عليها جانبا كبيرا من عنايته ، بينما تفضل الحكومة ــ والحكومات على العموم لا تهتم كثيرا بالدين ــ لو يوجه تلك الجهود لدراسة المشكلات الناجمة عن هجرة الايدى العاملة مثلا ، أو قد تريد الحكومة منه أن يقصر دراسته على نظام ملكية الارض فقط عند شعب من الشعوب ، بينما يرى هو أن من الصعب فهم هذا النظام الا بدراسة كل الحياة الاجتماعية هناك . ومن الطبيعي أن ينصرف اهتمام الأنثربولوچي الى الموضوعات الانثربولوچية بغض النظر عما اذا كانت لها ــ أو لم يكن لها ــ أهمية عملية على الاطلاق ، كذلك من الطبيعي أن تكون حكومات المستعمرات مهتمة بالمشاكل العملية بغض النظر عن قيمتها النظرية . وقد نشأت صعوبات واشكالات كثيرة حول هذه المسألة » (٣٠) . ومن شأن هذا كله أن يلقى ظلالا كثيفة على ادعاء الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الانسانية بأنهم يتوخون الموضوعية فى دراساتهم وبحوثهم ، فى الوقت الذى يقومون فيه فى الواقع بأبحاث موجهة ومغرضة ومتحيزة ، وتهدف الى تحقيق اهداف معينة ، حددتها لهم هيئات لا تتصل بالعلم ولا بموضوعية البحث من قريب أو بعيد . ولذا كان الكثيرون من العلماء المتمردين يرون فى

---

(٣٠) ايفانز بريتشارد : المرجع السابق ذكره ، صفحتا ١٧٢ ، ١٧٣ .

دعوى الموضوعية العلمية فى العلوم الانسانية نوعا من النفاق العلمي الذى يجب فضحه وكشف النقاب عنه .

وليس فى هذا كله انكار لقيمة الموضوعية فى ذاتها أو لأهميتها فى البحوث العلمية اذا كان المقصود بها هو تسجيل كل الحقائق والوقائع المتصلة بموضوع الدراسة . والموضوعية بهذا المعنى لا تمنع من ابداء الرأى الشخصي فى تلك الحقائق والوقائع بعد أن يتم تسجيلها بكل دقة وأمانة ، فضلا عن أنها لا تتعارض بحال مع دراسة الاحداث الكبرى التى تؤثر فى حياة المجتمع والانسان والعالم . أما أن يمتنع العلماء عن ابداء رأيهم الصريح فى أمور حياتهم ومجتمعهم فتلك هي السلبية فى أبشع صورها ، لأنها تتصف بالانزواء والانكماش والجبن عن مواجهة الواقع ونقده وتحديه ان احتاج الامر لذلك ، وبذلك تصبح الموضوعية مرادفة لخيانة الرسالة والتراخي عن تحقيق الهدف الحقيقي للعلوم الانسانية ، وهو محاولة فهم الانسان والمجتمع من كل الجوانب وفى مختلف الابعاد والاعماق (٣١) .

وعلى أية حال فاذا كان البحث العلمي يعاني الكثير من النقص اذا لم يتمسك الباحث بالموضوعية العلمية فى دراسته للوقائع والحقائق وتحليلها فان الاضرار المترتبة على الموقف السلبي أو الموقف الحيادى المطلق كثيرة وخطيرة فى تقدير أعداء ذلك الاتجاه ، خاصة أن المبالغة فى تحاشى نقد ما يحدث فى المجتمع وتقويمه قد يودى فى آخر الامر بالمجتمع كله . وللعلوم الانسانية فى ذلك عظة وعبرة بما حدث فى العلوم الطبيعية ذاتها . فقبل الحرب العالمية الثانية كان الرأى السائد فى العلوم الطبيعية ينادى بضرورة التمسك بالموضوعية العلمية المطلقة مع عدم التقيد بالقيم الانسانية على اعتبار أن العلم لا ينبغي له أن يخضع لأية أحكام تقويمية . وظل الحال كذلك حتى ألقيت القنبلة الذرية على هيروشيما فبدأ العلماء يراجعون أنفسهم ولم يعد الكثيرون منهم واثقين من صحة هذا الرأى . وهذا نفسه ينطبق على العلوم الانسانية . فلو اقتصر اهتمام علماء الاجتماع والأنثربولوچيا وغيرهم على تحسين أساليب البحث ومناهجه وتطويرها بقصد التوصل الى نتائج اكثر دقة دون ابداء اهتمام مماثل بتنمية المسئولية الاخلاقية لدى العلماء والباحثين فقد ينشأ جيل لا يهتم بالاخلاقيات ولا بالانسانية ككل . واذا كان للعلم ــ على ما يقول جولدنر فى ذلك ــ تطبيقاته البناءة والهدامة على ما يتمثل بوضوح فى تفتيت الذرة فان هذا لا يبرر اغفال الفوارق بين الناحيتين أو تجاهلها ، خاصة أن تبين هذه الفوارق لا تتعارض مع معايير الموضوعية

---

(٣١) Stein & Vidich (eds), in op. cit., pp. 1-2

ويلاحظ جولدنر فى مقالته التي سبقت الاشارة اليها والتي عالج فيها ما يسميه بعلم الاجتماع الخالى من القيم ان الجرى وراء دعوى الموضوعية والتحرر من الأحكام التقويمية هو أول علاقة من علامات الخبل والشيخوخة المهنية ، كما انه آخر ومضة فى المطالب الشابة الجريئة Goulfner, op.cit.p.35 **بالاضافة الى أنه يؤدى الى خلق نوع من التبلد الخلقي عند هؤلاء العلماء ، ويساعد على تحقيق الأطماع والمكاسب الخاصة عن طريق التخفي وراء ستار الموضوعية العلمية . والملاحظ مثلا أن بعض علماء الاجتماع الأمريكيين قاموا بدراسات وابحاث من شانها ان تساعد على زيادة انتشار التدخين وترويج تجارة السجاير بالتالي رغم ما يعرفونه عن العلاقة بين التدخين والسرطان** Ibid, p. 42.

العلمية ، وكل ما يعنيه هو التخلص من تلك اللامبالاة الاخلاقية التى تصبغ سلوك الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الانسانية الآن (٣٢) .

ـ ٤ ـ

ولقد سبق أن أشرنا الى أن الازمة التى تمر بها العلوم الانسانية الآن نشأت فى الاصل من الرغبة الجامحة فى استخدام مناهج وطرق وأساليب العلوم الطبيعية وتطبيقها بحذافيرها فى دراسة الظواهر الانسانية والاجتماعية ، على أمل أن يساعد ذلك على الوصول الى نفس الدرجة من الدقة التى بلغتها العلوم الطبيعية والبيولوجية . والدعوة الى اتباع المناهج العلمية فى العلوم الانسانية قديمة ، وقد ظهرت بوضوح عند أوجيست كونت ثم عند ميل . وهناك بلا شك كثير من النواحي المشتركة بين هاتين الفئتين من العلوم ، وهى تتمثل بأبسط صورها فى الاعتماد على الملاحظة والتحليل . بل ان الدعوة لا ستخدام المناهج الكمية والطرق الاحصائية قديمة أيضا ، وترجع ــ فيما يتعلق بالأنثروبولوچيا على الأقل ــ الى تايلور . انما الجديد فى الأمر هو تسليم الغالبية من المشتغلين بالعلوم الانسانية الآن يقول لورد كلفن Lord Kelvin ان المعرفة التى لا يمكن قياسها هي معرفة هزيلة وغير مقنعة (٣٣) . وسيطر الفكرة القائلة بأن نجاح العلوم الانسانية وتقدمها وأداءها لمهمتها على الوجه الاكمل رهن بقدرتها على استخدام مناهج العلوم الطبيعية وطرق البحث فيها وبخاصة استخدام القياس والاحصائيات والاستبيانات والجداول وما اليها . ولقد أصبح كثير من علماء الاجتماع بالذات، وبخاصة فى أمريكا ، يرون أنفسهم أقرب الى علماء الفيزياء والكيمياء ويتصرفون فى دراساتهم على هذا الاساس ، بغض النظر عن رأى الفيزيائيين والكيميائيين أنفسهم فى ذلك . كما ظهرت نزعة قوية للمقارنة بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية كانت كلها فى الاغلب تنتهي الى اقرار أن الفارق بينهما هو فارق فى الدرجة فقط ، ويتمثل على الخصوص فى اختلاف كل منهما فى صياغة المشكلات وحل تلك المشكلات . ومهما يكن من شيء فهناك فى الواقع عنصر مشترك بين مناهج هاتين الفئتين من العلوم كما ذكرنا ، ويرجع ذلك الى أن العلوم الانسانية فرع من فروع المعرفة التى تحاول الجمع بين الجانب النظرى والجانب التجريبي ولو الى حد محدود . والمقصود بالجانب النظرى هنا هو الميل الى تفسير الحوادث والتنبؤ بها عن طريق النظريات او القوانين الكلية التى تحاول تلك العلوم اكتشافها ، بينما نقصد بالجانب التجريبي أن لتلك العلوم سندا من التجربة ، بمعنى أن الحوادث التى تفسرها وتتنبأ بها هي وقائع يمكن مشاهدتها ، كما أن المشاهدة أو بالاحرى الملاحظة هي الاساس الذى تعتمد عليه تلك العلوم فى قبولها أو رفضها لأية نظرية من النظريات . واذا كانت العلوم الانسانية تحاول الوصول الى نفس النجاح الذى حققته العلوم الطبيعية فان ذلك لن يتم على

---

(٣٢) Ibid, p. 52

(٣٣) Redfield, op. cit. qp. 44- 45.

الوجه الاكمل الا اذا تمكنت من الوصول الى مثل التنبؤات أو التكهنات الدقيقة التى تصل اليها العلوم الطبيعية ، والمحك فى ذلك هو أن تؤيد التجربة تلك التنبؤات أو التكهنات (٣٤) .

وليس هنا مجال الدخول فى مناقشة مناهج العلوم الطبيعية والانسانية بالتفصيل ، فقد عولجت هذه المسائل بكثرة فى الكتب المدرسية التى تهتم بوجه خاص بتبيين خصائص العلم والمنهج العلمي . ولكن يمكن القول مع سكينر Skinner ان العلم – بعامة – مجموعة من المواقف التى تتمثل فى الاتجاه نحو دراسة الاشياء ، وليس ما يقوله الآخرون عن تلك الاشياء . ولذا فهو يرفض الركون الى ما هو وارد فى الكتب ويهتم بدلا من ذلك بدراسة الواقع ذاته ، كما أنه لا يقبل أى رأى أو قول – مهما كان شائعا – اذا تعارض مع ملاحظة الواقع والطبيعة . فالعلم هو تقبل الحقائق والوقائع حتى وان تعارضت مع الرغبات والاهواء الذاتية ، وهو بذلك يتطلب درجة عالية من الامانة العقلية . ومع أن العلماء ليسوا أكثر أمانة من غيرهم من البشر فان العلم وممارسته يعطيان أولوية خاصة لتلك الامانة كما يقول بردجمان Bridgman ، فالامانة العقلية اذن هي وسيلة التقدم فى العلم ، وهذا هو السبب فى أن كل الأحكام تخضع للتجارب العديدة المتكررة ، وهذا أيضا هو ما يخلق الجو العلمي الذى يفترض توافر الدقة ، كما يساعد هو نفسه على الوصول الى تلك الدقة المطلوبة . ولكن بالاضافة الى كون العلم مجموعة من المواقف والاتجاهات فانه بحث عن النظام أو االترتيب والاطراد ، وعن العلاقات الممكن وجودها بين الاحداث والظواهر فى الطبيعة . ويبدأ العلم فى العادة بملاحظة حالات فردية يصل منها الى التعميم أو الى القانون العلمي الكلي . ومع أن الانسان يكتشف مثل هذه العلاقات فى خبراته اليومية فان العلم يكتشفها بطريقة أكثر دقة ومنهجية ، ويعبر عنها أيضا فى أسلوب دقيق محكم (٣٥) . وهذا هو الفارق الهائل بين نظرة الزنجية ونظرة باڤلوف الى سيل اللعاب من فم الكلب .

والوصول الى القوانين العلمية عمل طويل شاق ، ويحتاج الى تضافر كثير من القوى خلال فترة طويلة من الزمن . فهو ليس من عمل الفرد ، كما أنه لا يتوقف على اكتشاف فرد واحد ، وانما على المعلومات التي توفرها أجيال متتالية من العلماء . ولذا فان الخاصية الأساسية للعلم هي تراكم هذه المعارف والمعلومات . وبقول آخر ، فان العلم ينتمي الى ذلك النوع من المعرفة الذى يعرف باسم المعرفة التراكمية Cumulative . وتخضع هذه المعرفة التراكمية – أو العلم – لنوع من المحكات تساعد جميع المشتغلين بها على الحكم عليها بالصدق أو الكذب ، وذلك على العكس من المعرفة اللاتراكمية ، كالأدب ، فهي لا تخضع لمثل هذه المحكات ، ولا يمكن أن تؤدى الى اتفاق عام . ومن هنا كان الحكم عليها بأنها غير مفيدة بل وأن من الخطأ تسميتها « معرفة »

---

(٣٤) كارل بوبر ، المرجع السابق ذكره ، صفحتا ٤٩ – ٥٠ .

(٣٥) Skinner, B.F; **Science and Human Behavior,** The Free Press, N.Y. 1953, pp. 13- 14.

على الاطلاق ، اذ ليس لها معنى بل ــ وهذا هو المهم فى نظر المعترضين على هذه التسمية ــ ليس لها أى أثر حقيقي فى السلوك البشرى . (٣٦)

ولقد خطت العلوم الانسانية خطوات كبيرة حقا فى سبيل تطبيق المنهج العلمي فى ميادين دراساتها الخاصة . وكثير من هذه العلوم ــ وبخاصة علم النفس وعلم الاجتماع ، والى حد ما الأنثربولوچيا ــ تستعين بالقياس الى جانب الملاحظة . وقد أدت الملاحظة الدقيقة فى كثير من الأحيان الى اكتشاف نوع من النظام أو الاطراد بين الظواهر التي تهتم بها هذه العلوم ، مما ساعد على اصدار بعض التكهنات او التنبؤات حول السلوك الانساني . والواقع أنه لولا اكتشاف هذه الاطرادات لما أمكن معالجة كثير من الشئون التي تعرض لحياة الانسان والمجتمع . وتهدف المناهج العلمية بأساليبها الرياضية والمنطقية والتجريبية الى توضيح هذه الاطرادات وابرازها ، وهذا نفسه هو ما يحاول الكثيرون من علماء الأنثربولوچيا وعلم النفس الاجتماعي تحقيقه من خلال دراساتهم الحقلية ، وما يهدف اليه أيضا علماء النفس من استخدام الطرق التجريبية التي تمارس فى العيادات والمختبرات ، والتي تخضع لكثير من الضبط والتحكم (٣٧) . ومن هنا كان الحاح الكثيرين من المتخصصين فى العلوم الانسانية فى ضرورة الاستعانة بالمناهج والطرق الرياضية والتجريبية للكشف عن تلك الاطرادات والتعبير عنها ، على أساس أن هذه المناهج

---

(٣٦) تتمثل المعرفة التراكمية بأفضل صورها فى العلوم الطبيعية . فمنذ البدايات الأولى لدراسة الفلك والطبيعة مثلا منذ آلاف السنين فى شرق البحر الأبيض المتوسط بدأت معلوماتنا عنهما تتراكم وتتزايد كي تتحول الى علم الفلك والفيزياء الحديثين . وقد استمرت عملية التراكم طيلة هذه القرون رغم ما كانت تتعرض له احيانا من ركود ، كما أن كثيرا من الأفكار القديمة احتفظت بصدقها للآن ، وان كان البعض الآخر ظهر كذبه وعدم دقته فاسقط من الاعتبار . وكانت النتيجة من هذا كله هو ظهور علم متماسك محدود ومتمايز وله نظرياته المقبولة من الجميع . واذا كان ثمة اختلافات بين العلماء فى بعض مجالات العلم فان هذه الاختلافات لا تتعلق بالأسس أو بماهية العلم ذاته وانما تدور حول المسائل الفرعية والجديدة . وهذا لا ينفي امكان قيام ما يمكن اعتباره « ثورات » فى العلم تعدل من بعض هذه الأسس . وفى هذه النواحي بالذات تختلف المعرفة التراكمية عن المعرفة اللاتراكمية والتي يعتبر الأدب خير مثال لها . فعلى الرغم من أن الأدباء كانوا منذ القديم يكتبون حول أمور معينة مثل الحق والخير والجمال والانسانية وما اليها ، وهي الموضوعات ذاتها التي لا يزال الأدباء المعاصرون يكتبون عنها ، فليس ثمة ما يدل على حدوث اى تغيير خلال القرون الطويلة الماضية نتيجة لتراكم هذه الكتابات والخبرات ، كما حدث فى العلم . وبينما يعرف عالم الفلك أو الفيزياء الآن عن فرع تخصصه أضعاف أضعاف ما كان علماء اليونان يعرفون ، فلا يزال الأدباء ــ على ما يظهر ــ فى نفس الموقف الذى كان أدباء اليونان يجدون أنفسهم فيه . ويقول برينتون C. Brinton فى ذلك انه لو بعث احد الأدباء اليونانيين مثل أرسطو فان أو أحد الفلاسفة مثل افلاطون لما وجد صعوبة كبيرة فى متابعة ما يقال الآن فى الأدب او الفلسفة ، اما لو بعث أرخميدس فسوف يحتاج الى سنين طويلة جدا حتى يستطيع فهم مبادىء الفيزياء أو الرياضيات الحديثة . وبينما يستطيع أرسطو فان أن يتابع بسهولة ما يكتبه جورج برناردشو مثلا ، ويستطيع افلاطون أن يتابع بسهولة أيضا ما يكتبه فيلسوف مثل جون ديوى ، فلن يكون من السهل على أرخميدس أن يفهم كتابات بوهر Bohr أو اينشتين . انظر فى ذلك على العموم :

Brinton, C.; **The Shaping of Modern Thought**, Prentice- Hall, Spectrum Books. N.J. 1963, PP. 9- 12

(٣٧) Skinner, op. cit.; P. 16

والطرق ملك « للعلم » فى ذاته ، ولا يمكن أن تكون وقفا على علم دون آخر ، وانه يحق للعلوم الانسانية بناء على ذلك أن تستعين بها ما دام ذلك يؤدى الى تحقيق درجة أكبر من الدقة والضبط .

ومع التسليم بهذا كله، فان السؤال المهم الذى يتردد فى الأذهان ولم يجد اجابة نهائية حتى الآن هو : الى أى حد يمكن استخدام مناهج العلوم الطبيعية وطرقها وأساليبها فى العلوم الانسانية، وبالتالي الى أى حد يمكن اعتبار العلوم الانسانيةعلوما طبيعية ؟ هناك صعوبات كثيرة تقف حائلا بين هاتين الفئتين من العلوم رغم كل ما يبدو من تقارب وتشابه بينهما ، ويكفي للتدليل على ذلك ضرب بعض الأمثلة من مناهج العلوم الطبيعية ومدى انطباقها على العلوم الانسانية دون ان ندخل مع ذلك فى تفاصيل كثيرة لا داعي لها .

وأول هذه الأمثلة ـ وهو فى الوقت ذاته يمثل أولى الصعوبات ـ هو التجريب أو اجراء التجارب المعملية كعنصر متميز عن الملاحظة التيتستعين بها العلوم الطبيعية والانسانية على السواء . ويعتبر منهج التجربة المنهج الأساسي فى العلوم الطبيعية ، وهو يعتمد على عزل الظواهر الطبيعية صناعيا ، والتحكم فيها بقصد التوصل الى تحقيق الظروف المتماثلة المرة تلو المرة ، وما يترتب على هذه الظروف من نتائج ثم تكوين النظريات . ومن المسلم به أن العالم الفيزيائي يتميز على العالم الاجتماعي أو الأنثربولوجي مثلا باستخدام الوسائل العملية وأجهزة القياس والملاحظة الدقيقة ، ويستعين بها فى اخضاع الظواهر التي يدرسها للمراقبة والملاحظة الدقيقتين . ومع أن هناك معامل ومختبرات لبعض العلوم الانسانية فى كثير من الجامعات ومراكز البحوث فانه من الصعب اجراء التجارب فيها بالمعنى المفهوممن كلمة « تجربة » . والواقع أن هناك كثيرا من الاعتراضات على امكان القيام بمثل هذه التجارب ، ومعظم هذه الاعتراضات ذات طابع نظرى أو منطقي . فمنهج التجربة يعتمد ـ كما يقول كارل پوپر ـ على الفكرة القائلة بأن الأمور المتماثلة تحدث فى الظروف المتماثلة ، وهو أمر يصعبتحقيقه فى العلوم الانسانية . وحتى لو أمكن تطبيقه فلن تكون له فائدة كبرى ، بل انه قد يكون عديم الفائدة تماما ، لأن الظروف المتماثلة لا يمكن أن تتحقق الا فى حدود الفترة التاريخية الواحدة ، ولذا فلن يكون لأى تجربة نجريها الا دلالة محدودة جدا . يضاف الى ذلك أن عزل الظواهر الاجتماعية صناعيا من شأنه أن يستبعد العوامل التي لها الاهمية العظمى فى العلوم الانسانية . « فنحن لن نجد أبدا فىروبنسون كروسو وفى نظامه الاقتصادى الفردى المنعزل نموذجا مفيداللنظام الاقتصادى الذى لا تنشأ مشكلاته الا عن التأثير المتبادلبينالافراد والجماعات . » (٣٨)بل ان ثمة استحالة كاملة فى اجراء التجارب المفيدة فى بعض العلوم الانسانية مثل علم الاجتماع . وتتمثل هذه الاستحالة فى أن التجارب الاجتماعية الواسعة النطاق ـ مثل توزيع الملكياتالكبيرة ـ لا يمكن اعتبارها تجارب بالمعنى الفيزيقى أو الدقيق للكلمة ، « اذ ليس الغرض منها العملعلى تقدم المعرفة من حيث هى كذلك ، بل يقصد بها تحقيق النصر السياسي . وهذه التجارب لاتجرى فى المعمل بمعزل عن العالم الخارجي ، بل

---

(٣٨) كارل بوبر : المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٩ .

الأحرى أن نقول ان اجراءها يغير الظروف الاجتماعية نفسها ، وليس من الممكن تكرارها فى ظروف مماثلة ، من حيث ان الظروف تغيرت نتيجة لاجرائها فى المرة الاولى (٣٩) ، وذلك كله بالاضافة الى امكان تحكم العالم الطبيعي فى اختيار الظروف التي يجرى فيها تجاربه وتغيير هذه الظروف كيفما شاء ، وهو الأمر الذى لا يتيسر للعالم الاجتماعي أو الأنثربولوجي . صحيح أنه أجرى عدد من التجارب فى ميدان علم النفس وبخاصة علم النفس الصناعي وفى ميدان علم الاجتماع الصناعي ، وكان لبعض هذه التجارب دلالة عميقة مثل تجارب « مصانع هوثورن Hawthorne Works » المشهورة ، كما أجريت بعض التجارب التي تتسم بالجرأة لقياس بعض الاستجابات فى أثناء العملية الجنسية على أشخاص من كلا الجنسين تقدموا من تلقاء أنفسهم ومارسوا العملية الجنسية تحت عدسات التصوير وعيون الملاحظين وتعتبر فتحا جديدا فى الدراسات التجريبية على البشر (٤٠)، الا ان هذا كله لا يمكن أن يقارن بالتجارب الدقيقة المتكررة التى تجرى فى معامل الفيزياء والكيمياء تحت ظروف تكاد تكون مثالية ، وذلك بعكس الحال بالنسبة للتجارب التي قد يود العالم الاجتماعي أو الأنثربولوجي اجراءها فتقف دونها كثير من العقبات والصعوبات الفنية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الدينية . فلقد أثارت تجارب ماسترز W. H. Masters وجونسون V. E. Johnson لقياس الاستجابة الجنسية عند البشر رد فعل عنيف بين رجال الكنيسة والمتدينين عموما فى أمريكا والغرب ، ولولا أنها أجريت سرا وفى الخفاء لمدة احدى عشرة سنة لما قدر لها ان تتم (٤١) . ولذا فان كثيرا « من التجارب التي نرغب فى اجرائها الى أقصى حد سوف تبقى فى عالم الأحلام زمانا طويلا » وذلك رغم أن هذه التجارب هي من النوع الجزئي وليس من النوع اليوتوبي . ولا مفر للعالم الاجتماعي من أن يعتمد فى عمله أكثر مما ينبغي على التجارب التي يجريها فى ذهنه ، وكذلك على التشريعات السياسية التي تصدر فى ظروف وبطريقة ينقصها الكثير مما نرغب فيه من وجهة النظر العلمية (٤٢) . بل ان ثمة كثيرا من الشك يخالج

---

(٣٩) نفس المرجع والصفحة .

(٤٠) Masters, W.H., & Johnson, V.E.; **Human Sexual Response,** Iittle Brown & Co., Boston 1966.

ولقد أجريت هذه التجارب ـ التي تعتبر الأولى من نوعها فى تاريخ دراسة العلاقات الجنسية ـ على ٣٨٢ امرأة و ٣١٢ رجلا تطوعوا فى الغالب للقيام بالعملية الجنسية تحت شروط معملية حددها القائمان بالبحث (وليام ماسترز والسيدة فرجينيا جونسون) . وتقع الغالبية العظمى من الأشخاص الذين أجريت عليهم التجارب من كلا الجنسين بين سن العشرين والخمسين وان كان هناك عدد قليل من النساء تراوحت أعمارهن بين الحادية والخمسين والثمانين (٣٤ امرأة) وعدد محدود أيضا من الرجال بين سن الحادية والخمسين والتسعين (٣٩ رجلا) . وبالاضافة الى المعلومات الكثيرة التى توصل اليها الباحثان ـ عن طريق الملاحظة والقياس، ليس عن طريق السؤال كما كان يحدث فى كل الدراسات التي سبقت هذه التجارب ـ عن التغيرات الفيزيقية التى تحدث فى الجسم اثناء الاستثارة الجنسية مثل سرعة ضربات القلب والنفس وتصبب العرق والتغيرات التي تطرأ على الأعضاء التناسلية ، فقد امكن لهما أيضا تسجيل الكثير من الملاحظات عن انماط السلوك والعادات الجنسية والنظرة الى الجنس عند مختلف الأعمار ودرجات التعليم وما الى ذلك .

(٤١) انظر فى ذلك .

Brecher, R&E.; **An Analysis of Human Sexual Response,** Andre Deutsch, London 1967

(٤٢) كارل بوبر : المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٢٢.

المرء فى مدى دقة ودلالة هذه التجارب ، وفيما اذا كان هؤلاء الاشخاص يتصرفون بطريقة طبيعية حين يتم عزلهم فى حجرات خاصة للاحظة سلوكهم وقياسه ، وبخاصة حين تكون المسألة متعلقة بالسلوك الجنسي وممارسة العملية الجنسية . ولذا فكثيرا ما يوصف العلماء الذين يقومون بمثل هذه التجارب انهم يبحثون بتجاربهم عن قوانين لا تنطبق في الحقيقة الا على تلك الحجرات المعزولة . (٤٣)

وهذا ينقلنا الى المثال الثانى : اذا كان أحد أهداف الملاحظة والتجريب فى العلوم الطبيعية هو الوصول الى القوانين الكلية المضبوطة ، فالى أى حد أمكن تحقيق ذلك فى العلوم الانسانية ؟ الواقع أننا اذا استثنينا علم الاقتصاد فان الحصيلة من هذه «القوانين» فى بقية العلوم الانسانية تبدو ضئيلة للغاية . بل ان ما يسمى « قوانين » فيها ـ أو فى بعضها على الاقل مثل علم الاجتماع وانثربولوجيا ـ لا يخلو من العيوب وأوجه النقص . والمعروف أن نجاح التعميمات فى العلوم الطبيعية يرجع الى اطراد الأحداث الطبيعية ، وهو الأمر الذى لا يتوافر دائما فى أحداث الحياة وشئون المجتمع وأحوال الأفراد ، ولذا فان كثيرا من الأحكام العامة الكلية التي أطلقها بعض السوسيولوجيين أو الأنثربولوجيين ليست فى حقيقة الأمر الا أقوالا بديهية لا ترقى الى مستوى القوانين ، ولا تلبث عموميتها أن تنهار أمام الفحص الدقيق . وبالاضافة الى ما تتمتع به القوانين فى العلوم الطبيعية من الصدق فانها تتميز عادة بالوضوح والايجاز والخلو من اللبس والغموض ، كما أنه يمكن التعبير عنها فى الأغلب فى صيغ رياضية دقيقة ومحكمة ، وذلك على العكس تماما من الأحكام الكلية التي نصادفها فى العلوم الانسانية ، فهي تصاغ فى العادة فى قالب من الكلمات الطنانة ، ويداخلها كثير من الغموض ، كما يحوطها الكثير من التحفظات (٤٤) . وعلى ذلك فان الدعوى بأن الأنساق الاجتماعية مثلا أنساق طبيعية تجد كثيرا من المقاومة ليس فقط من جانب العلماء الشبان الثائرين الذين خلقوا بثورتهم الأزمة الحالية التي تمر بها العلوم الانسانية ـ أو جزءا من هذه الأزمة على الأقل ـ بل وأيضا من عدد من كبار العلماء « المحافظين » . فايفانز بريتشارد يصف هذه الدعوى بأنها « الوضعية النظرية فى أسوأ صورها » ، ويرى أن من حقه أن يطالب الذين يقررون أن غاية الانثربولوجيا وبالتالى العلوم الانسانية هي الوصول الى قوانين اجتماعية تشبه القوانين التي يصوغها العلماء الطبيعيون أن يقدموا لنا أمثلة من هذه القوانين الاجتماعية . « ولكن لم يظهر للآن اى شيء يشبه ولو من بعيد قوانين العلوم الطبيعية ، وكل ما أمكن الوصول اليه هو بعض الاحكام الحتمية أو الغائية أو العملية . وقد اتت كل التعميمات التى حاول بعض العلماء اطلاقها غامضة مبهمة فضفاضة مما يقلل من قيمتها واهميتها ، هذا على فرض صدقها . والحق أن هذه التعميمات ليست سوى مجرد تكرار للمعاني الجزئية وابراز الاشياء العادية المألوفة فى صور أخرى وعلى مستوى استدلالي ساذج بسيط . » (٤٥) ولقد دارت على صفحات مجلة Man منذ سنوات مناقشات طويلة تجمع بين العنف والطرافة حول امكان وصول الأنثربولوجيا الاجتماعية بالذات الى قوانين عامة تشبه قوانين العلم

---

(٤٣) كيميني ، جون ، الفيلسوف والعلم ـ ترجمة الدكتور أمين الشريف ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين ، بيروت ١٩٦٥ : صفحة ٣٥٧ ، بوبر ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٨ .

(٤٤) المرجع السابق ، صفحة ٣٥٢

(٤٥) ايفانز بريتشارد ، المرجع السابق ذكره صفحة ٩١

الطبيعي فى صدقها وعموميتها . ولقد تزعم الانثربولوجى البولندى أندرييسكي Andrzejewski الدفاع عن الدعوى القائلة بامكان صياغة التعميمات أو القوانين الصادقة ، بل وذهب الى أن هناك قوانين بالفعل من هذا النوع ، وضرب لذلك بعض الامثلة ، مثل ارتباط انتشار نظام تعدد الزوجات بالتفاوت الاقتصادى الشديد فى المجتمعات البدائيـة ، وأن الحروب تؤدى الـى ظهـور الحكم الانفرادى ، وأن الزيادة الكبيرة فى عدد السكان تؤدى الى الحرب . ويرى أندرييسكي أن ثمة أمثلة أخرى يمكن ذكرها للتدليل على وجود القوانين الاجتماعية ، وان كان العلماء مع ذلك لم يصوغوا حتى الآن الا عددا قليلا نسبيا من هذه القوانين ،وذلك نظرا لحداثه العلوم الاجتماعية (عـلم الاجتماع والأنثربولوجيا بالذات) . ويلاحظ أندرييسكي أن الناس كانوا دائما يقفون موقفا عدائيا من كل العلوم فى أول عهدها ، ولو صدقت المزاعم التي كانت تنكر امكان الوصول الى قوانين فى العلوم الطبيعية لما كانت هناك الآن علوم الفيزياء والكيمياء والحياة « البيولوجيا » وغيرها . ولكن أحد الانثربولوجيين البريطانيين وهو لورد راجلان Lord Raglan تصدى للرد على أندرييسكي على صفحات المجلة ذاتها ، وحاول أن يفند ما ذهب اليه عن طريق التشكيك فى أن القضايا التى ذكرها تؤلف قوانين مطلقة . وبين راجلان مثلا أنه ليس ثمة تفاوت اقتصادى عند قبائل أستراليا ، ومع ذلك فهم يعرفون نظام تعدد الزوجات ، وأن قبائل الماساى Masai فى شرق أفريقيـا من أشـد الشعوب حبا فى الحرب ومع ذلك فالحكم ديمقراطي ، ولم يظهر فيها ديكتاتور واحد ، واخيرا فان بلاد البنغال متخمة بالسكان ، ومع ذلك فانهم من اشـد الشعوب حبا فى السلام (٤٦) . وعلى أية حال فان قيام مثل هذه المناقشات حول موضوع لم يعد محل بحث علـى الاطلاق فى العلوم الطبيعية منذ زمن طويل يدل دلالة واضحة على مدى اختلاف وجهات النظر بين المشتغلين بالعلوم الانسانية ، كما يدعو الى التشكك فيما اذا لم تكن كل الجهود التي يبذلها هؤلاء العلمـاء للكشف عن مثل هذه القوانين هي جهود ضائعة وغير مثمرة وأن كل ما سوف تؤدى اليـه هـو « اثارة بعض مناقشات جوفاء عن المناهج . » (٤٧)

والمثال الثالث والاخير هو محاولة العلوم الانسانية استخدام المناهج الرياضية والكمية فى وصف وتفسير الظواهر التي تدرسها . وقد أفلح علم الاقتصاد فى ذلك الى حد كبير كما صادف علم النفس وعلم الاجتماع بعض النجاح ؛ وامتدت المحاولات أخيرا الى الأنثربولوجيا التى اخـذت تنحو بسرعة منذ الاربعينيات نحو المناهج الكمية، وتحاول أن تصوغ الوقائع الاجتماعية فى حدود والفاظ كمية مثلما يفعل علماء الاجتماع المحـدثون ، خاصة بعد أن ظهر عدد متزايد من العلماء الذين يزاوجون فى دراساتهم بين المناهج الســوسيولوجية والأنثربولوجية،ويمزجون بين الوصف الكيفي البحت والتحليل الكمي ، على أساس أن هناك من الحقائق عن الانسان والمجتمـع مالا يمكن فهمه فهما دقيقا الا عن طريق الاحصاء والاستعانة بالمناهج الرياضية . فالسلوك الانسانـي فى مظاهره الجماعية يمدنا بنوعين أو فئتين من المعلومات أو الحقائق : حقائق لهـا دلالات كمية

(٤٦) انظر فى ذلك مجلة Man, May 1951 and October 1951.

كذلك راجع الحاشية التي اضفناها فى آخر صفحة ٩٢ من كتاب ايفانز بريتشارد السابق ذكـره .

(٤٧) ايفانز بريتشارد ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٩٣

تشير الى الحجم والمقدار ، وحقائـق ذات دلالات كيفية تحتاج الى مجرد الوصف والتفسير . (٤٨)
والسائد عند الكثيرين من علماء الأنثربولوجيا الآن هو أن تطور العلم سوف يؤدى بالتدريج الى اخضاع المعلومات التى تعالج الان فى حدود والفاظ كيفية للتفسيرات والتحليلات الكمية أو العددية ، وأنه اذا كانت دراسة البناء الاجتماعي فى المرحلة الحالية من مراحل تطور العلم الاجتماعي بعامة والأنثربولوجيا بخاصة تحتم وصف الثقافة السائدة فى المجتمع فان ذلك سوف يختفي بتقدم الدراسات الكمية لهذه الحقائق (٤٩) ، وأنه لابد من استخدام القياس فى مجال الأنثربولوجيا الاجتماعية بنفس الطريقة التي يستخدم بها فى الدراسـات السوسيولوجيـة الحديثـة واعطاء العناصر غير المتغيرة فى الحياة الاجتماعية قيما عددية حتى يمكن اضفاء بعض الدقة العلمية علـى الدراسات الكيفية . ويذكر ليفي ستروس ــ الذى يعتبر من اشد الدعـاة لاستخـدام المناهج الرياضية فى الدراسات الاجتماعية حماسا ــ فى مقال هـام له بعنوان « الرياضيـات والانسـان Les Mathematiques et L'homme» . أن الشيء المؤكد هو أن الشبان الذين سوف يتخصصون فى العلوم الاجتماعية لا بد أن تكون لهم ثقافة أساسية متينة فى الرياضيات حتى لا يُطردوا مـن الميدان العلمي . (٥٠)

ولقد استشهدت هنا بما يحدث فى الأنثربولوجيا بالذات نظرا لحـداثتها كعلم اذا قيست بالعلوم الانسانية الاخرى من ناحية ولان منهجها ــ بحكم الظروف التي تجرى فيها الدراسـات الحقلية فى المجتمعات البدائية والمتخلفة التـى يصعب الحصول فيها على معلومات عددية ــ هو منهج كيفي وصفي الى حد كبير . ولكن الملاحظ على العموم هو أنه على الرغم من قوة الدعـوة لاستخدام المناهج الرياضية فليس هناك من بين العلماء المعاصرين فى الأنثربولوجيا على الاقل من يرى أن هذه المناهج تكفي بذاتها لفهم الحياة الاجتماعية ، وان كانت تساعد على دراستها بطريقة

---

(٤٨) يتمثل النوع الاول من الحقائق ــ كما يراه الانثربولوجيون مثلا ــ فى مقدار مهر العروس واتساع نطاق القرابة وعمق البدنات مقدار بعدد الاجيال التى تفصل بين المؤسس الاول للبدنة او العائلة الكبيرة والاعضاء الاحياء من افراد تلك البدنة او العائلة ، ومدى اتباع ومراعاة احدى القواعد القانونية او التعاليم الخلقية وما الى ذلك من العلاقات الاجتماعية التى تحتاج الى القيام ببعض الاحصائيات ، على الرغم من أن الوسيلة لتحقيق ذلك قد لاتكون ميسورة فى كل الاحوال . اما الحقائق ذات الدلالات الكيفية فتتمثل فى الالتزام بدفع المهر تبعا لخطوات ومراسيم وطقوس محددة ، والاعتقاد فى السحر والشعوذة ، والشعائر الدينية وما الى ذلك ــ انظر فى ذلك الجزء الاول (المفهومات) من كتابنا عن « البناء الاجتماعى » ــ المرجع السابق ذكره ، صفحة ٥٥ .

(٤٩) Fortes, M ; « Time and Social Structure: An Ashante Case Study » in Id (ed): **Social Structure: Studies Presented to Radcliffe- Brown.** O.U.P. 1949, PP.95- 68.

(٥٠) Levi- Strauss, C. ; « On Social Structure » in Kroeber (ed); **Anthropology To day,** Chicago U.P. 1960, PP. 524- 53; G.urvitch, G., « Le Concepte de Structure Sociale », **Cahiers Internationaux de Sociolgie,** XIX, 1955.

انظر ايضا الجزء الاول (المفهومات) من كتابنا عن البناء الاجتماعى ــ المرجع السابق ذكره صفحات ٥٤ ــ ٦٣ حيث يوجد عرض اكثر تفصيلا لهذا الاتجاه مع الاشارة الى اهم الاختلافات بين التحليل الكيفى والتحليل الكمى لاحدى الظواهر الاجتماعية هى ظاهرة الطلاق فى المجتمعات الافريقية .

اكثر دقة من السرد الوصفي الخالص . وفورتيس نفسه ، الذى أشرنا الى مقاله القيم الـذى يدعو فيه الى انتحال المناهج الرياضية فى دراسة المجتمعات البدائيـة ، والـذى يعتبر من أشـد المتحمسين للتحليلات الكمية للظواهر الاجتمـاعية يقول فى نهاية مقاله الذى يدرس فيه بعض الظواهر عند قبائل الأشانتى « لقد حاولت أن أبين فى هذا المقال أن التحليل الاحصائي الاولي أمر لازم لتوضيح بعض مشكلات البناء الاجتماعي الذى يمر بعملية تفاضل اجتماعي . فمن الواضح ان استخدام مصطلحات وعبارات مثل « الزواج والاقامة عند أهل الزوج » ، أو « عند أهـل الزوجة » ، لن يفيد فى مثل هذا المقام شيئا ،بينما استخدام المعلومات العددية تساعدنا على أن نرى تنظيم الحياة العائلية عند الأشانتـي هـو نتيجة لتفاعل وتداخل عدد من العوامل المحددة تحديدا لا يخلو من الدقة والتي تعمل فى وقت معين بالذات أو علـى مدى فتـرة محددة مـن الزمن .» (٥١) وهذا يعني أن استخدام العمليات الاحصائية الاولية تساعد فقط على ازالة مـا يحيط ببعض المصطلحات الكيفية من غموض ولبس . ولم تفلح كل المحاولات التي بذلت حتـى الآن ، في علم الاجتماع والانثربولوجيا بالذات في الوصول الى صياغة قوانين اجتماعية فى الفاظ وحدود كمية مثلما افلحت العلوم الطبيعية حيث يعتبر الوصف الكمي للكيفيات الفيزيقية شرطا أساسيا لصياغة القوانين العلمية فى قالب ريـاضي محكم . ولو نظرنا مثلا الـى صيغة مثـل « يزداد الميل نحو التوسع الاستعمارى بازديـاد شدة التصنيع » لتبين لنا على الفور ، كما يقول كارل بوبر ، اننا لا نملك طريقة لقياس الميل نحو التوسع أو لقياس شدة التصنيع . (٥٢) ومما قد تكون له دلالته فى هذا الصدد أن كبار علماء الرياضيات أنفسهم تجاهلوا تطبيقاتها على العلوم الانسانية نظرا لصعوبة هذه التطبيقات . (٥٣)

— ٥ —

والاختلافات المنهجية بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية أوسـع واشمل بكثير ممـا ذكرنا (٥٤) ، ولكننا نكتفي بهذا القدر لأنه ليس من أهدافنا هنا أن نكتب بحثا فى المناهـج بقدر ما نهدف الى ابراز أهم عناصر الازمة التي تمر بها العلوم الانسانية الآن ، مع العلم بـأن جذور المشكلة قديمة وأن معظمها يدور حول المناهج . ومع التسليم بأنه ليس ثمة ما يضير العلوم الانسانية فى استعانتها بمناهج العلوم الطبيعية وأساليبها فى البحث اذا كان ذلك يساعدها علـى

---

(٥١) Fortes, op. cit , P. 83.

(٥٢) كارل بوبر ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٦

(٥٣) كيميني ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٥٩

(٥٤) يمكن للقارىء أن يجد عرضا ممتازا لأوجه الشبه والاختلاف بين مناهج العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية فى كتاب كارل بوبر «علم المذهب التاريخى» الذى سبقت الاشارة اليه فى اكثر من موضع ، فالكتاب ــ كما يقول المترجم ــ « دراسة منسقة فى مناهج العلوم الاجتماعية من حيث مقارنتها بمناهج العلوم الطبيعية ، فيصحح المؤلف كثيرا من الاخطاء الشائعة عن المناهج ويتناول موضوعات هامة ، كالتمييز بين التنبؤ والنبوءة والتفسير التاريخى والنزعة الكلية ووحدة المنهج العلمى » .

الوصول الى نتائج اكثر دقة مما تصل اليه بالفعل عـــن طريق الملاحظـة البحتـة او الملاحظـــة بالمشاركة، فان المعارضين لذلك الاتجاه ــ أو المعتدلين منهم على الاصح ــ يرون ضرورة تعديــــل هذه المناهج بما يتلاءم مع طبيعة العلوم الانسانية ذاتها وطبيعة الموضوعات التي تهتم بدراستها، وهي موضوعات تصل في آخر الأمر ــ بشكل أو بآخر ــ بالطبيعة الانسانية ذاتها . والشيء المميز لمعظم هذه العلوم هو أن موضوع دراستهـــا ــ أى الطبيعة الانسانية ــ يؤلف فى الوقت ذاته جزءا من المنهج، وانه بناء على ذلك يتعين على الباحث في هذه العلـــوم أن يستخـدم « انسانيتـــه » فى محاولته فهم النظم الاجتماعية وانماط السلوك المختلفة والحوافز والدوافع الكامنة وراء هـــذا السلوك ، وهو الأمر الذى لا نجده فى العلوم الطبيعيـــة . فليس هنـــاك تعاطف بين الباحث الفيزيائى مثلا والذرات أو بين الباحث البيولوجي وذباب الفاكهة وهكذا . فهنـــاك نوع مـــن الحوار اذن بين الباحث وموضوع بحثه فى العلوم الانسانية ، وهو حوار ضرورى لفهم المشكلة فهما حقيقيا عميقا ، بينما لا تعترف العلوم الطبيعية بوجود مثل هذا الحوار ، وذلك لانها تلتقى بموضوعات بحثها على انها أشياء وليس كأشخاص كما يحدث فى العلوم الانسانية أو بعضها على الاقل . وواضح أن هذا القول الاخير يتعارض تعارضا تاما مع ما يقوله دوركايم فى قاعدته الاولى المشهورة من قواعد المنهج فى علم الاجتماع من ضرورة اعتبار الظواهر الاجتماعية كما لو كانت اشياء حتى تتوافر الموضوعية العلمية فى الدراسة . والواقع أن كثيريـــن مـــن المشتغلين بالعلوم الانسانية انتبهوا منذ زمن طـــويل الى ضرورة اهتمام الباحث الاجتماعي والانثربولوجي بوجه خاص بهذه المشاركة الوجدانية أو التعاطف واعتبارها جزءا من عملهما بعكس ما يقول دوركايم تماما . وقد أطلق كولي Coolv منذ زمن غير قريب على هذه العملية اسم الاستبطان التعاطفي Sympathetic introspection واعتبرها جزءا من منهج الدراسة على الرغم من انها تثير كثيرا مـــن الصعوبات أمام الباحث الذى يجد نفسه بذلك موزعا بين متطلبات الموضوعية العلمية وبين التعاطف مع الاشخاص الذين يدرس حياتهم وسلوكهم وأفكارهم وقيمهم . وقد عاد هذا الاتجاه الـــى الظهور من جديد فى السنوات الاخيرة على أيدى عدد كبير من العلماء الشبان الذين يريدون أن يعيدوا الى العلوم الانسانية « انسانيتها » . ونجد كثيرا من ملامح هـــذا الاتجاه واضحـــة علـــى الخصوص فى كتابات بعض الانثربولوجيين الذين خرجوا على النمط المألـــوف فى الدراســـات الانثربولوجية التقليدية التى كانت تتمسك بحرفية المناهج المتبعة فى العلوم الطبيعية (٥٥) .

والرأى الذى يسود الآن عند هؤلاء الكتاب هو أنه مهما تظاهر المشتغلون بالعلوم الانسانية بأنهم يسيرون فى نفس الطريق الذى سلكته العلوم الطبيعية وأنهم يطبقون فى دراساتهم وبحـــوثهم مبادىء الموضوعية العلمية التي تحتم عليهم اعتبار الظواهر الاجتماعية والانسانية على العموم كما لو كانت أشياء فانهم لا يستطيعون التخلص من حقيقة هامة وهي أنهم يعنون أصلا بالحالات الذهنية وأنهم يكونون أقرب الى موضوعات تخصصهم حين يتكلمون عن المشاعر والعواطف والافكار والمثل

---

(٥٥) من اهم هؤلاء العلماء اوسكار لويس Oscar Lewis الذى يعتمد الآن اعتمـادا متزايـدا فى دراسته للمجتمعات البسيطة على دراسة الحالات وتاريخ حياة اشخاص معينين كما ترد على السنتهم هم انفسهم . ويظهر هذا على الخصوص فى كتابين من اهم كتبه هما Five Families و La Vida ، وكذلك الانثربولوجى البريطانى الشـــاب جوليان بت ريفرز Julian Pitt-Rivers الذى يعطى فى كتاباته اهمية بالغة لتحليل القيم الاجتماعية كما يظهر فى دراسته لاحدى القرى الاسبانية فى كتاب له بعنوان The People of the Sierra

والعلاقات والدوافع والنظم والقيم الانسانية وما اليها . والواقع أنهم يتعرضون لهذه الامور فى كتاباتهم حتى وان لم يقولوها بصراحة أو لم يذكروها فى تلك الالفاظ والحدود. ويبدو هذا واضحا فى كتابات اثنين من كبار المدافعين عن « علمية » علم الاجتماع والأنثربولوجيا وهما دوركايم وراد كليف براون. (٥٦) فالدين مثلا لن يمكن فهمه عن طريق معرفة عدد المساجد أو الكنائس أو المعابد فى المجتمع وعدد المترددين عليها فى كل صلاة أو عدد الذين يتقدمون بتظلماتهم لاضرحة الاولياء وانواع التظلمات التي يرفعونها الى هؤلاء الاولياء واذا ما كانت هذه التظلمات والشكاوى تكتب بالحبر او الرصاص كما ظهر فى كتاب حديث عن هذا الموضوع فى مصر . كذلك لن يمكن فهم العائلة كنظام اجتماعى عن طريق دراسة عدد البيوت وعدد طوابقها وعدد الغرف فيها وطريقة بنائها والمواد المستخدمة فى البناء ووسائل التهوية والاضاءة ولا حتى عدد افراد هذه العلائلات الذين يعيشون معا تحت سقف واحد أو فى بيوت متفرقة، وما الى ذلك من المعلومات العددية التى لا شك فى اهميتها ولكنها لا تكفى اطلاقا لفهم هذين النظامين الاجتماعيين ، انما الذى يجدى فى فهم النظم هو دراسة الحالات الذهنية المتصلة بها وأثرها فى فئات معينة من الناس فى مواقف معينة بالذات . ويصدق هذا بشكل او باخر على كل العلوم الانسانية . بل ان علماء الاقتصاد أنفسهم كثيرا ما يضيقون بحدود وقيود النظريات الاقتصادية الصورية ويثورون عليها ويعطون بعض اهتمامهم لدراسة الدوافع الحقيقية لسلوك الناس فى مواقف اقتصادية معينة وبذلك يدخلون ميدان الفلسفة دون أن يدركوا ذلك، مثلما فعل سمنر Sumrer وڤبلن Veblen ونايت F.H. Knight وغيرهم . وربما كان هذا هو السبب فى الاهتمام الزائد الذى يوليه علماء الاجتماع والانثربولوجيا بالذات لدراسة نسق القيم . اذ مهما بلغت المعلومات التى يحصل عليها السوسيوچيون والانثربولوچيون عن سلوك الناس فى المجتمع من الدقة والتفصيل والكثرة فلن تكون لها اهمية حقيقية الا اذا درست فى ضوء نسق القيم السائد فى ذلك المجتمع ، وذلك على اعتبار ان اختيارات الانسان وتفضيلاته والمعايير التى تتحكم فى عملية الاختيار والمفاضلة هى التى تؤلف فى الحقيقة موضوع العلم الاجتماعى . وهذه المعايير هى قبل كل شىء مستويات خلقية وعقلية ، ومن هذه الناحية فانها تكون اقرب الى مجال الادب والفلسفة منها الى العلوم الطبيعية (٥٧) . وكما يقول جون كيمينى « انه فى الصعب ان تبقى المعانى العاطفية بمعزل عن الفرضيات ، فكل منا يهتم لما تنطوى عليه الافعال من تضمينات اخلاقية . ذلك لانه من الصعب ان يصار الى صياغة النتائج المتوقعة للجهود البشرية فى قالب خلو من الشعور . ونحن ندرك اليوم فى دراستنا لتاريخ قوانين حركات الاجرام السماوية كم كان حظ علماء الفلك عظيما لانه لم يكن يهمهم ما هى مدارات تلك الاجرام طالما كان باستطاعتهم وصفها بدقة .. أما العلوم الاجتماعية فان الصعوبة هى ان الضغط للوصول الى نتائج مرغوبة لا ياتى من خارج نفس العالم بل من داخلها . فهو يود لو يستطيع الاعتقاد بان بعض الأفعال تؤدى الى المرغوب من النتائج »(٥٨) .

---

(٥٦) انظر على الخصوص Durkheim,E , **Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse,** Radcliffe-Brown, A.R , **The Andaman Islande rs.**

(٥٧) Redfield, op. cit, PP.48-49

(٥٨) كيمينى : المرجع السابق ذكره ، صفحتا ٣٦١ ، ٣٦٢

- ٦ -

وهذه أمور تشير الى ان ثمة علاقة قوية بين العلوم الانسانية والانسانيات وتردنا الى ما ذكره ردفيلد عن تصويره للوضع القائم الآن بانه اشبه بالمأدبة التى تجمع بين مختلف المعارف والتى تجلس فيها العلوم الانسانية بين العلوم الطبيعية من جهة والانسانيات من جهة أخرى . فجزء كبير من المعلومات والحقائق والوقائع والافكار التى تتردد فى الكتابات الاجتماعية والانثربولوجية وغيرها تصادفها فى كتابات الفلاسفة والادباء ، بل ان الاعمال الفنية ذاتها تعبر فى كثير من الاحيان عن الاهتمامات والاتجاهات السياسية والدينية والاقتصادية والقيم الاجتماعية وكلها امور تدخل فى نطاق العلوم الانسانية . وليس المهم – كما يقول ردفيلدان يقال ان الفلاسفة يستمدون اراءهم وأفكارهم ومعلوماتهم من الكتب بينما يستمدها الاجتماعيون والانثربولوجيون من واقع الحياة ، انما المهم هو أن الاثنين يهتمان بالحالات الذهنية وانساق القيم عند البشر . صحيح أن هناك اختلافات بين الانسانيات والعلوم الانسانية ، وهى تتركز فى الاغلب فى أن الانسانيات تهتم بوجه خاص بابداعات المخيلة الخالقة التى تصدر عن الافراد نتيجة لمجهودهم الخاص الواعى ، بينما تهتم العلوم الانسانية بالنظم التى تظهر تلقائيا خلال الزمن والتي لا يرتبط وجودها وبقاؤها بالفرد من حيث هو فرد ، وصحيح أيضا أن الفلاسفة يعطون من الاهتمام والانتباه للمذاهب الفكرية مالا نجده عند معظم المشتغلين بالعلوم الانسانية وهكذا ، ولكن الخط الفاصل بين الانسانيات والعلوم الانسانية ليس قاطعا تماما . فهناك من بين علماء الانثربولوجيا مثلا من يهتم اهتماما بالغا بالمعايير الجمالية عند البدائيين – مثلما فعلت روث بنزل Ruth Bunzel بدراساتها للانماط الجمالية عند صانعي الفخار عند هنود البويبلو ، وما فعل بول بوهانان Paul Bohnnan فى دراساته للفن الافريقى – ومنهم من يهتم بدراسة الفلسفة البدائية مثل بول رادين Paul Radin الذى أعطى كثيراً من الاهتمام لانماط التفكير عند بعض قبائل الهنود الحمر وفكرتهم عن الكون ومركز الانسان فيه ، وضمّنْ كثيراً من النتائج التي وصل اليها فى كتابه عن « الرجل البدائي كفيلسوف » «Primitive Man as Philosopher» . وهناك ايضا من علماء الاجتماع وبخاصة من الفرنسيين من يعالج فى كتاباته مشاكل الفلسفة من زاوية سوسيولوجية مثل جورج جيرفتش G. Gurvitch والواقع ان كتابات علماء الاجتماع الفرنسيين اقرب فى طابعها العام الى الكتابات الفلسفية المجردة منها الى الكتابات السوسيولوجية التى تصدر عن علماء الاجتماع الأمريكيين أو البريطانيين (٥٩) كما أن هناك من علماء الاقتصاد ايضا من يكتبون بطريقة اقرب الى كتابات الفلاسفة كما هو الحال فى كتابات هارولد اينيس Harold Innis وهكذا . ولكننا نجد من الناحية الاخرى ان علم النفس وهو احد العلوم الانسانية – الى حد ما على الاقل – يعطى الاولوية فى دراسته للفرد كفرد بعكس الحال فى بقية العلوم الانسانية الاخرى التى تهتم فى المحل الاول بالناحية الجماعية فى حياة الانسان وبذلك يكون اقرب فى هذه الناحية بالذات الى الانسانيات . وهذا كله علاوة على الاتجاهات الحديثة فى الانثربولوجيا التى اخذت تعنى عناية فائقة بدراسة الشخصية وعلاقتها بالثقافة بحيث

---

(٥٩) اهتم كثير من علماء الاجتماع الفرنسيين بتبيين المسائل المشتركة بين الفلسفة وعلم الاجتماع . ومن الكتب الهامة فى ذلك كتاب دوركايم عن « الفلسفة وعلم الاجتماع Philosophie et Sociologie » رغم صغر حجمه وقد ترجم حديثا الى العربية بعنوان « فلسفة واجتماع » . كذلك يمكن للقارىء ان يجد عرضا وافيا وعميقا لبعض هذه المسائل المشتركة فى الكتاب القيم الذى اصدره الدكتور قبارى محمد اسماعيل عن « علم الاجتماع والفلسفة » (الدار القومية للطباعة والنشر – الاسكندرية) وهو يقع فى ثلاثة اجزاء عالج فيها مسائل المنطق والمعرفة والاخلاق .

اصبحت مدرسة الثقافة والشخصية Culture and Personalitx من أقوى وأهم المدارس الأنثريولوجية الآن (٦٠) .

فهناك اذن ارض مشتركة بين العلوم الانسانية والانسانيات ، وان كان هناك فى الوقت نفسه ميل واضح للتغاضى عن وجودها واغفال شأنها جريا وراء التشبه بالعلوم الطبيعية ، أو على الأصح نتيجة للتشبث بما يسميه هايك Hayek بالنزعة التعالمية Scientism (٦١) . وهو اتجاه فيه كثير من الخطر على العلوم الانسانية لانه يقوم على التقليد الاعمى لمنهج العلم ولغته ،مع اغفال طبيعة العلوم الانسانية ذاتها ومتطلباتها. والاحساس بهذا الخطر هو من اكبر الدوافع التى تحفز العلماء الشبان الان الى اعادة النظرفى موقف العلوم الانسانية وعلم الاجتماع بالذات وصلتها بالعلوم الطبيعية من ناحية والانسانيات من ناحية اخرى ، كما انه هو السبب المباشر فى محاولة التقريب بين العلوم الانسانية والانسانيات بعد ان طال انفصالهما وافتراقهما ولقد انتبه كثير من العلماء البريطانيين فجأة ــ كمن يصحو من النوم بغتة ــ الى أن العلوم الانسانية والانسانيات تفرعت من اصل واحد يرجع الى دراسة الثقافة الكلاسيكية ،وتنبه كثير من العلماء فى المانيا فجأة ايضا الى ان العلوم الانسانية والانسانيات تنتميان الى شيء واحد يطلقون عليه كلمة Geisteswissenshaften وانه خليق بهم لذلك ان يكتشفوا من جديد تلك العلاقات التى طال اغفالها او تجاهلها . وكان السؤال التقليدى الذى يواجههم هنا ايضا هو ما الشيء المشترك بين العلوم الانسانية والانسانيات ؟ ثم ما الذى تستطيع العلوم الانسانية ان تأخذه من الانسانيات فى المرحلة الراهنة من تطورها وبعد ان ارتبطت بالعلوم الطبيعية ارتباطا قويا لا سبيل الى انكاره ؟

والجواب على هذا السؤال يبدو سهلا فى نظر بعض العلماء الذين تعرضوا لهذه المشكلة . فهم يرون بكل بساطة ان الشيء المشترك بينهما هو « الانسانية » ذاتها . وكما يقول ردفيلد فى ذلك : ان الانسانية تعتبر عاملا مشتركا بين الذين « ينظرون » الى الانسان كما يظهر فى الكتابات الادبية والاعمال الفنية « اى المشتغلين بالانسانيات » والذين « يدرسون » الانسان كما يتبدى فى النظم الاجتماعية والانماط السلوكية الظاهرة امامهم . فالانسانية هى الموضوع المركزى الذى تدور حوله اهتمامات المشتغلين بالعلوم الانسانية والانسانيات على السواء(٦٢) . ولو اعيد توزيع الدراسات الاكاديمية من جديد حسب موضوعاتها وليس تبعا للمناهج التى تستخدمها فى الدراسة والبحث لوضعت العلوم الانسانية مع الانسانيات فى مجموعة واحدة متميزة عن بقية المعارف والعلوم الاخرى ، لانه مهما قيل من ان العلوم البيولوجية ، مثلا تدرس الانسان فان « انسانية » الانسان ليست هي موضوع اهتمام هذه العلوم البيولوجية فضلا عن العلوم الطبيعية، بينما هى

---

(٦٠) Redifeld; op- cit., PP. 50-51.

(٦١) أورد هايك آراءه عما يسميه بالنزعة التعالمية فى مقال طويل ظهر فى اول الامر على ثلاث دفعات فى مجلة Economica (المجموعة الجديدة فى الاعداد ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٦) ثم جمع الاجزاء الثلاثة معا ونشرها فى كتاب بعنوان « النزعة التعالمية ودراسة المجتمع « Hayek, F A Von; Scientism and the Study of Society »

(٦٢) وحتى فى الحالات التى تعالج فيها العلوم الانسانية موضوعات تبدو بعيدة تماما عن مجالات اهتمامات الانسانية مثل الدراسات الديموجرافية التى تعتمد اعتمادا يكاد يكون كليا على المناهج الاحصائية بحيث يبدو البشر كما لو كانوا مجرد اعداد وارقام فان مشكلات هؤلاء البشر تفرض نفسها بشكل او بآخر على الباحثين ، ولا بد من ان تؤخذ هذه المشكلات فى الاعتبار على اساس ان ذلك يساعد على فهم اساليب وطرق الحياة والسلوك .

الموضوع الاساسى للعلوم الانسانية(٦٣) . وهذه اقوال غامضة وغير محددة ، لان كل ما تعنيه فى الواقع هو ان المشتغلين بالعلوم الانسانية يمكنهم ان يجدوا فى فنون وآداب وفلسفات العالم مصادر غنية لدراسة الانسان والمجتمع وان الاستعانة بها تؤدى الى فهم اعمق وافضل للمشكلات التى يعالجها هؤلاء العلماء(٦٤) . وهذا يصدق ايضا على موقف الادباء والفلاسفة ورجال الفن من العلوم الانسانية وضرورة العمل على استيعاب نظرتها الى الانسان والمجتمع والاستعانة بالنتائج التى تصل اليها هذه العلوم فى كتاباتهم واعمالهم الادبية او الفلسفية او الفنية .

ومهما يكن من شيء ، فالواضح ان العلوم الانسانية ــ ربما باستثناء الاقتصاد ــ لا تزال تتخبط حتى الآن بين الفلسفات التقليدية التى تدور حول الطبيعة الانسانية والرغبة فى قيام علم طبيعى للسلوك البشرى تحت اسماء مختلفة . فعلى الرغم من كل ما بذل فى سبيل تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الانسانية فان هذا الانجاه يلقى الكثير من المعارضة ، ليس فقط نتيجة للصعوبات التى يلاقيها العلماء فى تطبيق هذه المناهج فى دراسة الظواهر الاجتماعية والانسانية ، بل وايضا كرد فعل للنتائج التى ترتبت على المغالاة فى محاولة تطبيق هذه المناهج واغفال طبيعة هذه الظواهر . وقد اخذ الاتجاه الذى سيطر على الدراسات السوسيولوجية بالذات منذ اوجست كونت ــ والذى بمقتضاه كان ينظر الى علم الاجتماع على انه علم طبيعي ــ فى الانحسار . وهذا هو ما يحدث ايضا فيما يتعلق بالنظرة التى سادت ردحا طويلا من الزمن فى الابحاث الانثربولوجية والتى كانت تعتبر النسق الاجتماعى نسقا طبيعيا . فالعلوم الانسانية لم تسقط تماما الفلسفة التقليدية عن الطبيعة الانسانية كما انها لم تتقبل تماما وجهة النظر العلمية . ولا يزال الاتجاهان يعيشان جنبا الى جنب ويصارع احدهما الآخر(٦٥) . وليس هذا مجرد اختلاف اكاديمى ، اذ يترتب عليه فى الواقع نتائج عملية هائلة تتصل بموقف الانسان من الحياة ذاتها . انه بقول آخر اختلاف يتصل بمسألة الحرية الانسانية من ناحية او خضوع الفرد لعوامل خارجية تتحكم فيه وفى سلوكه ، كما انه يتصل بالنظم السياسية ونظم الحكم ذاتها . ومن هنا نجد ان الازمة الراهنة التى تمر بها العلوم الانسانية الآن والتى تبدو فى ظاهرها ازمة خاصة بالمناهج لها فى حقيقة الامر ابعاد ايديولوجية ، كما انها متأثرة الى حد كبير بالازمة الناشبة بين نظم الحكم المختلفة ، نظرا لما لهذه النظم من صلة وثيقة بطبيعة السلوك الانسانى . وسوف يظل هذا الاختلاف على المناهج وعلى طبيعة العلوم الانسانية ومدى ارتباطها بالعلوم الطبيعية والانسانية قائما ومحتدما طالما كان هناك خلاف فى الرأى حول طبيعة السلوك الانسانى نفسه . ولكن هذا موضوع آخر جدير بدراسة مستقلة .

---

(٦٣) Kedfield, op cit , P.47 . وقد ذهبت روث بنديكت Ruth B.neJict الى ان طبيعة المشكلات التى يصفها المشتغلون بالانسانيات والادباء منهم بصفة خاصة قريبة فى تفاصيلها الى موضوعات الانثربولوجيا ، بل انها تذهب فى ذلك الى حد القول بأن الادب اقرب من بقية العلوم الانسانية الى الانثربولوجيا فى هذا الصدد ، وبناء على ذلك فان الانثربولوجيا اقرب الى الانسانيات منها الى الاجتماع او علم النفس او الاقتصاد ، على الرغم من انها كلها تندرج تحت مقولة العلوم الانسانية . انظر فى ذلك مقالها عن الانثربولوجيا والانسانيات, Ant.ropology and the Humanities, American Authropologist. Dec. 1948; P. 585.

وربما كان السبب فى ذلك هو ان الانثربولوجى يعتبر « الانسان » وبخاصة فى المجتمع المحلى الصغيرة هو موضوع الانثربولوجيا . ويساعد المنهج الذى يتبعه الانثربولوجيون فى ابحاثهم على ذلك التقارب ، فهو منهج يعتمد على الملاحظة المباشرة وعلى المشاركة فى نشاط المجتمع ليجمع اكبر قدر ممكن من المعلومات والحقائق والوقائع عن الناس فى شتى نواحى حياتهم مما يؤدى الى قيام علاقات قوية بين الباحث وموضوع بحثه وهم سكان ذلك المجتمع .

(٦٤) الواقع ان هذا يحدث فعلا فى بعض الدراسات السوسيولوجية والانثربولوجية وبخاصة تلك التى يقوم بها باحثون اجانب فى بعض المجتمعات ذات الثقافة العريقة ، كتلك الدراسات التى يقوم بها المستشرقون بوجه خاص وبعض الانثربولوجيين البريطانيين فى الصين والهند ، اذ يحتاج الامر منهم الى دراسة ثقافة ذلك المجتمع بما فيها اللغة والادب والفن وما اليها للوصول الى فهم اعمق للنظم الاجتماعية السائدة فى تلك المجتمعات .

Brecher, R. & E., **An Analysis of Human Sexual Respone,** Andre Deutsch, London, 1967.

Brinton, C. ; **The Shaping of Modern Thought,** Prentice-Hall, N. J. ; 1963.

Eysenck, H. J. ; **Sense and Nonsense in Psychology,** Pelican, 1966.

Fortes, M., (ed) **Soc'al Structnre,** Oxford U. P. 1949.

Kroeber, A. (ed) ; **Authropology Today,** Chicago U.P. 1960.

Masters, W. H. & Johnson, V. E. ; **Human Sexual Response,** Little-Brown & Co., Boston 1966.

Nelson, W. R. (ed) ; **The Politics of Science,** Oxford University Press, N. Y. 1968.

Redfield, R. ; **Human Nature and the Study of Society,** Chicago University Press, 1962.

Skinner, B. F. ; **Science and Human Behavior,** The Free Press, N.Y. 1953.

Stein M. and Vidich, A. I. (eds) ; **Sociology on Trial,** Prentice-Hall, N. J. 1963.

العلاقات بين العلماء في العصر العباسي دراسة عن القرن الثاني والثالث والرابع للهجرة

وديعة طه النجم

تمهيد :

لقد طالما خطر لي وأنا انظر في كتب ابي عثمان الجاحظ ، وفي تلك المحاورات والمناقشات التي ينقلها أو يختلقها قلمه البارع ، عن المتكلمين والنحويين والمؤدبين وأصحاب الحلقات والرواة .. الخ، جملة من التساؤلات التي لا أرتاب في ان كل باحث يجيلها في ذهنه وهو يعيش مع أبي عثمان في حربه وسلمه مع اصحاب الفرق والادباء والكتاب في مجالسهم وحلقاتهم وبيوتهم ، لاسيما أن عصره عصر نشط فيه التاليف واحتدم فيه الجدل بين أصحاب المذاهب في شتى اتجاهاتهم . ولم يكن الجاحظ في نقله لهذه الصور الحية عن الواقع الا فاتحا لطريق سلكها من بعده جملة من الكتاب في تسجيل النشاط العلمي لعلماء عصرهم وكان من ابرزهم في القرن الرابع الهجري ابو حيان التوحيدي الذي كان هو نفسه ناسخا ووراقا كما كان عالما جليلا .

ومما يضاعف أهمية هذه المادة التي ينقلها كل من هذين الكاتبين انهما كانا متصلين اتصالا حيا وشخصيا بأكثر ما كان يدور في عصريهما من تلك النشاطات ، وهما شاهدا عيان لما يرويان ان لم يكونا من ذوي المشاركة الفعلية فيها . ومن هنا

* الدكتورة وديعة طه النجم استاذة الأدب العربي بجامعة الكويت . كانت استاذة مساعدة للأدب العربي بجامعة بغداد . لها بحوث منشورة في المجلات العلمية في العراق وسوريا ومن أهم مؤلفاتها : الجاحظ والحاضرة العباسية (١٩٦٥) .

تثير كتاباتهما جملة من المسائل في ذهن القارىء ، أبرزها :

ترى كيف كان العلماء يعيشون في عصرنشاط العلم والثقافة ؟ كيف كانت منزلتهم في مجتمعهم وكيف كانت علاقاتهم بعضهم ببعض وبأولئك الذين اتصلوا بهم خارج دائرتهم ؟ وما هي العوامل التى تتحكم في مناقشاتهم ومناظراتهم وتنافسهم الشخصى ؟ وما هى الامور التى تعمل في الخفاء متحكمة في تلك الآراء المنبثة في كتبهم ؟ .

وكان على ، للاجابة على بعض هذه التساؤلات أن ابحث عما خلف الظاهر من علاقات خفية بين العلماء ، علاقات قد تخرج من حد المجاملة الى المصارحة ، ومن حد المصارحة الى المناقشة ، ومن حد المناقشة الى المهاترة . فما هي المواقف التى يتخذها العلماء ـ بصفتهم الفردية أو الطبقية تجاه هذه العوامل ؟ .

وأخيرا وجدت الامر يستحق الوقوف عنده ، ومحاولة الكتابة فيه مستعينة عليه بدراسة شيء عن حياة العلماء ومحاولة استكناه الدوافع الحقيقية للمواقف التى يتخذونها . وقد كشف البحث عن حقائق طريفة تتصل بالنشاط العلمى عند المسلمين في عصر التكوين العلمى ، هو كل من القرن الثانى والثالث والرابع للهجرة .

والفضل ـ أوله وآخره ـ لمن نبه على هذه العلاقات أولا بأول حينما خصها بالذكر اجمالا وتفصيلا في اكثر ما كتب وألف ... ذلك هو أبو عثمان الجاحظ .

فاذا وفقت للصواب فيما اذهب اليه في بحثى هذا ، فذاك لانه أنار لي الطريق ، واذا اخطأني الحظ فلانى لم اعرف كيف أهتدى به .

ومن ظن انه يتقن كل شيء فقد خذله عقله وخانته بصيرته (وينبغي لاهله ان يداووه) ـ كما يقول أبو عثمان ـ .

من هم العلماء الذين نعنى بهم في دراستنا هذه؟

ان العصر الذى ندرسه هو الذى يملى علينا تحديد مفهوم هذه الطبقة ، اذ يجب ان نحترز من المفاهيم الحديثة التى نحملها في أذهاننا . فالعصر الذى ندرسه هو عصر نشاط العلوم الاسلامية في جميع مظاهرها النظرية والعملية . ولعل أهم ما يميز هذا النشاط العلمى تشعبه واتساع نطاقه وان كان ينطلق مبدئيا في ادواره الاولى من الدراسات الدينية فالعلوم العقلية واللغوية والفقهية تتفرع من دراسات القرآن، وما تلبث أن يتسع نطاقها وتتعقد شعبها فيتضح فيها التخصص بمرور الزمن . فعلم الكلام ينشأ عن مشكلات ومسائل تتصل بالدين أول الامر ، والدراسات اللغوية تنشأ متصلة بالقرآن ، والفقه والتشريع ينبع من القرآن ، وهكذا شأن كل نشاط علمى أو غير علمي يقوم فى مجتمع يرتبط فيه الدين بحياة الناس بأوثق الروابط ..

فالعلماء في هذا البحث هم المتكلمون والفقهاء والنحويون واللغويون ونقلة الادب ودارسوه والمؤرخون .. بغض النظر عما ينظرون فيه أو يختصون به دون سواه .. لكننى اخرجت الشعراء من جملة العلماء الا اذا كانت للشاعر عناية علمية خاصة دون الشعر .

فالعالم بمفهومه العام ـ هو من يبحث عن الحقيقة ـ أية حقيقة بوسيلة من الوسائل الموضوعية . وهذا وحده كاف لكى يبعد الشعراء عن دائرة العلماء . لكن هذا التعريف لا يخرج الأدباء ومؤرخي الادب واللغويين . فهؤلاء جميعا على اختلاف مناهجهم ووسائلهم ـ يتفقون في صفة واحدة هي انهم يطلبون الحقيقة الموضوعية.

فما هى الصفات التى يجب ان تتوافر في العالم ـ كما يرتئيها هذا العصر الذى نحن بصدده ؟ وما هى الصفات المكونة للشخصية العلمية ؟ .

قد يصعب علينا ان نحكم على الشخصية العلمية ، وأن نرسم حدودها في عصر لم تستكمل فيه المناهج العلمية نظامها ، بل كانت لا تزال تمر فى دور تكونها . ولذلك سأحاول تتبع الصفات التى يفضلها هذا العصر عن طريق استقرائها من أخبار الشخصيات العلمية نفسها . فقد تمادح العلماء وتذاموا وتفاضلوا وتعايبوا واختلفت الاحكام في شخصياتهم كما اختلفوا هم انفسهم فيما بينهم ، نتيجة تشعب المذاهب وتفرق الناس بينها . ولن ندخل في مناقشة ما ذهب اليه اصحاب المذاهب في العيب على خصومهم ،لكن الخصومة نفسها قد تقودنا الى ما كان يلتزم به من خلق علمى .

فهذا ابن قتيبة الدينوري (من علماء القرن الثالث الهجري) في خصومته مع الجاحظ يأخذ عليه جملة أمور . ولسنا في معرض مناقشة مدى صدق ابن قتيبة أو كذبه على الجاحظ ، لان ابن قتيبة يذهب مذهبا مخالفا لمذهب المعتزلة الذى عرف به الجاحظ . لكن يهمنا مما يعرضه ابن قتيبة الصورة التى يراها للشخصية العلمية ، وهى في رأيه منتفية عن الجاحظ بأسباب أهمها .

أن الجاحظ — وهو من المتكلمين — كان من « أحسنهم للحجة استثارة وأشدهم تلطفا لتعظيم الصغير حتى يعظم ،وتصغير العظيم حتى يصغر، ويبلغ به الاقتدار الى أن يعمل الشيء ونقيضه .

لعل هذه الالتفاتة من ابن قتيبة — وهى التفاتة طريفة — تذكرنا بما وصف به السفسطائيون اليونانيون الذين كان الجاحظ يتمتع بقسط وافر من قابلياتهم على اقامة الحجة ونقضها في نفس واحد .

ونستنتج مما يذهب اليه ابن قتيبة أن وضوح المذهب ، دون التلاعب بالحجة لاقامة الشيء ونقيضه ، صفة علمية يجب أن يلتزم العالم بها . فكيف ينظر الجاحظ نفسه الى هذه الصفة هل يوجهها توجيها آخر ، هل يعللها او يبررها ..

يأتينا الجواب على هذا في أول كتاب الحيوان الذى ألفه الجاحظ وهو واع أن هناك من سيعيب عليه طريقته فى عرض الحجج المتناقضة ،فينظر الى الموضوع من وجه آخر . وبعد أن يعدد جملةمن العيوب التي أخذت على مؤلفاته ورسائله ويرد عليها ، يمضى قائلا :

« وعبتنى برسائلى الهاشميات واحتجاجي فيها واستقصائى معانيها وتصويرى لها في أحسن صورة واظهارى لها في أتم حلية . وزعمت أنى قد خرجت بذلك من حد المعتزلة الى حد الزيدية، ومن حد الاعتدال في التشيع والاقتصاد فيه الى حد السرف والافراط فيه . وزعمت ان مقالة الزيدية خطبة مقالة الرافضة وإن مقالة الرافضة خطبة مقالة الغالية ، وزعمت أن في أصل القضية والذى جرت عليه العادة أن كل كبير فأوله صغير ، وأن كل كثير فأنما هو قليل جمع الى قليل » (٢) ويبدو أن عائبه لم يكتف بذلك بل نسبه الى كل مذهب كتب فيه أو بحثه ، على تناقض الاتهام ، ولذلك قال الجاحظ : «وعبت معارضتى الزيدية وتفضيلي الاعتزال على كل نحلة ... » وهذا مناقض المقول الاول(زعمت أنى قد خرجت بذلك من حد المعتزلة الى حد الزيدية) .ويرد الجاحظ على عائبه قائلا «وأنت تسمعنى أقول في أول كتابى قالت العثمانية والضرارية كما سمعتنى أقول قالت الرافضة والزيدية ، فحكمت علي بالنصب لحكايتي قول العثمانية ، فهلا حكمت علي بالتشيع لحكايتى قول الرافضة ، وهلا كنت عندك من الغالية لحكايتى حجج الغالية » (٣) فالجاحظ — في ظن نفسه — يعرض حجج المذاهب المختلفة عرضا تقريريا دون أن يكون تعبيرا عن وجهة نظره هو . فهو يتجرد للموضوع من ميوله واتجاهاته ، وهذا ما نسميه في عصرنا بالموضوعية ، وهى صفة مهمة من صفات العالم . ولكن يبدو أن هذه الصفة العلمية لم تتضح معالمها بعد في القرن الثالث الهجرى ولذلك لقى الجاحظ بسببها هجوما عنيفا . وما دمنا في معرض الحديث عن الجاحظ ، فقد وجهت اليه مطاعن اخرى تتصل بالطريقة العلمية ، أهمها — في نظرى — أنه سلخ معانى كتاب الحيوان من كتاب الحيوان لارسطوطاليس وهذا الاتهام الخطير — بغض النظر عن مدى صحته — يحمل دليلا على أن الكاتب في أى موضوع من الموضوعات عليه أن يشير بصراحة الى من سبقه في الكتابة في موضوعه ، وأن من تمام الشخصية العلمية نسبة العلم الى مصادره . وفي هذا المعنى يقول الاصمعى « من حق من يقبسك علما أن ترويه عنه » (٥)

ثم يترجع صدى هذه القولة بعد قرون عند السيوطى فيفرد بابا فى (آداب اللغوى) ويجعل بين فصوله فصلا بعنوان (عزو العلم الى قائله)، يقول فيه ومن بركة العلم وشكره عزوه الىقائله ويأتي بأمثلة على ذلك .

ومن الجدير بالذكر هنا ، ان الموضوعات التى كتب فيها المؤلفون المسلمون ربما انتقلت من جيل الى جيل ، وأعيد التأليف فيها اكثر من

---

(١) تاويل مختلف الحديث ص ٧١ — ٧٣ .

(٢) الحيوان ج ١ ، ص ٧ — ١٢ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) الفرق بين الفرق ، ص ١٦٣ .

(٥) معجم الأدباء ، ج ١ ص ٨١ .

(٦) المزهر ج ٢ ص ٣١٩ .

مرة ؟ بل ربما اطلق على مؤلفات تطرق موضوعات معينة العناوين نفسها أيضا . لكن الامانة العلمية تقضي بالاعتراف بفضل المتقدم على المتأخر مهما كانت منزلة المتقدم ، ما دام قد سبق الى هذا الموضوع والى التسمية . ومن طريف ما وجده كاتب من كتاب القرن الرابع الهجرى في هذا الصدد ـ هو المحسن التنوخي ـ حينما عزم على تأليف كتابه (الفرج بعد الشدة) أن كتابا آخرين قد سبقوه الى التاليف في هذا الموضوع ، والى استعمال العنوان نفسه ، لكنهم تجاهلوا فضل السابق عليهم ، والتنوخي لا يدرى كيف حدث مثل هذا الامر ، عمدا أو سهوا ، يقول : وقرأت أيضا كتابا للقاضي أبي الحسين عمر بن القاضي ابي عمرو محمد بن يوسف القاضي رحمهم الله في مقدار خمسين ورقة قد سماه ـ كتاب الفرج بعد الشدة ـ اودعه اكثر ما رواه المدائني وجمعه وأضاف اليه أخبارا أخر اكثرها حسنة وفيها ما هو غير مماثل عندى لما عناه ولا مشاكل لما نحاه ، وأتى في أثنائها بأبيات شعر يسيرة ، من معادن لامثالها جمة كثيرة ، ولم يلم بما اورده ابن أبي الدنيا ولا أعلم تعمّد ذلك أم لم يقف على الكتاب ووجدت أبا بكر بن ابي الدنيا والقاضي أبا الحسين لم يذكرا للمدائني كتابا في هذا المعنى فان لم يكونا عرفا هذا فهو طريف ، وان كانا تعمدا ترك ذكره تثقيفا لكتابيهما وتغطية على كتاب الرجل فهو أطرف . (٧)

ووجه الطرافة فيما يقوله التنوخي أن ما فعله هذان المؤلفان لا يستقيم مع المعايير العلمية والامانة التي يجب ان يتصف بها العالم . لكن يبدو ان المآخذ التي رآها المتأخرون على المتقدمين من العلماء المسلمين كانت نتيجة لتوصل المتأخرين الى مرحلة من النضوج العلمي بحيث اتضحت لديهم قواعد المنهج وتحددت اصوله وصار تطبيقها التزاما ، على حين كانت متفاوتة الاثر وغير ملزمة في الطور الاول من تكونها . فمناهج المتقدمين تتفاوت بين الدقة المتناهية والاهمال التام في تطبيق القواعد التي تعينت حدودها عند المتأخرين فلا يصح أن تؤخذ دائما مقياسا للامانة العلمية أو عدمها .. ومع ذلك وضع المتأخرون قواعد نظرية حاولوا تطبيقها على أمثلة من العلماء المتقدمين بعد ان تعارف عليها المتأخرون . وقد شرحها السيوطي مفصلا في (المزهر) . (٨) .

ومع ذلك هناك شبه اتفاق ـ عبر العصور ـ حول صفات معينة الشخصية العلمية او لمن يحمل العلم . فمن اهم صفات العالم ، فضلا عن التثبت ودقة النظر والتعمق وصفاء الفكر وحسن الاستنباط ... الخ الخ ، أن يعرف اين يضع علمه وكيف يفيد منه . فبعض العلماء قد ينقصه حسن التصرف لذلك فهو رغم غزارة علمه لا يدرى كيف يقدم مادته العلمية ، فينفرط عقد علمه بسبب ضعف سلكه . وممن عيب عليه هذا ، ابو عبيدة معمر بن المثنى الرواية المعروف . فقد قيل عن مجلسه انك اذا اتيت مجلسه اشتريت الدر في سوق البعر ، اى انه رغم سعة علمه لايعرف اسلوبا مناسبا يقدمه به . وقد قيل ان علمه بالكتب على سعته كان نظريا ، ولم يعتن بالجانب التطبيقي لهذا العلم . وقد روت أكثر المصادر عنه وعن الاصمعي نادرة تروى بلسان الاصمعي ـ وهو خصم ابي عبيدة ومنافسه الشديد في علمه ـ . يقول الاصمعي :

حضرت انا وابو عبيدة عند الفضل بن الربيع فقال ، كم كتابك في الخيل ، فقلت مجلد واحد فسأل أبا عبيدة عن كتابه فقال ، خمسون مجلدا. فقال له ، قم الى هذا الفرس وأمسك عضوا عضوا منه وسمه . فقال ، لست بيطارا ، وانما هذا شيء أخذته عن العرب . فقال ، قم يا أصمعي وافعل ذلك . فقمت وامسكت ناصيته وجعلت اذكر عضوا عضوا واضع يدى عليه وأنشد ما قالته العرب الى أن بلغت حافره . فقال ، خذه فاخذت الفرس ، فكنت اذا اردت ان اغيظه ركبته وأتيته .. (٩)

وليس بمستبعد ان تكون العصبية ضد أبي عبيدة هي التي أثارت هذا الاختلاق من مكامنه وحفزت عليه ، ولعل شيوع المناظرات بين الخصوم كان من حوافز هذا الوضع على سذاجة الرواية المارة الذكر . الا ان دلالتها أهم لدينا من مدى

---

(٧) الفرج بعد الشدة ص ٧ .

(٨) المزهر ، ج ٢ ص ٣٠٢ ـ ٣٣٨ . وانظر البحث الطريف الذى كتبه فرانتز روزنتال عن : مناهج العلماء المسلمين ـ ترجمة انيس فريحة ـ بيروت ـ ١٩٦١ .

(٩) بغية الوعاة ج ٢ ص ١١٣ ، وباختلاف قليل في الألفاظ : انباه الرواة ج ٢ ص ٢٠٢ .

صحتها . وهي أن هناك تفاضلا في دوائر العلماء بين المعرفة المجردة من التطبيق والمعرفة التطبيقية التى ترتبط بالحياة العملية . وأن هناك ادراكا للطريقة التى تستحصل فيها المعارف وتقدم . **وقد عيب على بعض العلماء اعتزالهم الناس وبعدهم** بعلمهم عن الحياة . وللجاحظ ملاحظة طريفة في مدى ما يبلغه اعجاب العالم بما يكون منه فيؤدى ذلك الاعجاب الى الاعتزاز بكل ما يصدر عنه فيستحسن من نفسه ما قد يقبح في عين غيره . **وكأن الجاحظ عالم نفسانى فى أصالة ملاحظته اذ** يقول : واعلم أن العاقل أن لم يكن بالمتتبع فكثيرا ما يعتريه ما يعتريه من ولده أن يحسن في عينه **المقبح فى عين غيره . فليعلم أن لفظه أقرب نسبا** منه من ابنه ، وحركته أمس به رحما من ولده ، لان حركته شيء احدثه من نفسه وبذاته ومن عين جوهره فصلت ومن نفسه كانت ... ولذلك تجد فتنة الرجل بشعره وفتنته بكلامه وكتبه فوق فتنته بجميع نعمته ... (١٠)

والجاحظ يقرن الحرص على العلم بالحرص على **المال، بل قد يبلغ حرص الانسان على العلم مبلغا** أشد وأقوى من حرصه على المال، « لانه سعي لا لحاجة وايضاع لا لبغية . (١١) .

وحين نتقدم في الزمن الى القرن الرابع الهجرى نجد معالم الشخصية العلمية تتضح في اذهان الفلاسفة، أو المهتمين بالعلوم أو المباحث النظرية. ومن طريف الصفات التى يرثيها علماء هذا العصر للعالم تلك الصفات التجريدية التى توصل اليها اخوان الصفاء عن طريق محاولتهم التوفيق بين الاديان والفلسفات ولذلك فالعالم عندهم تجتمع فيه صفات روحانية وعقلية تجعله في مرتبة الانبياء فأهم ما يشترط توافره في العالم ، خصال سبع هي :

السؤال والصمت ، ثم الاستماع ثم التفكر ثم العمل به ثم طلب الصدق من نفسه ثم كثرة الذكر انه من نعم الله ، ثم ترك الاعجاب بما يحسنه . والعلم عندهم يكسب صاحبه عشر خصال محمودة : اولها الشرف وان كان دنيا والعز وان كان مهينا ، والغنى وان كان فقيرا والقوة وان كان ضعيفا والنبل وان كان حقيرا والقرب وان كان بعيدا ، والقدر وان كان ناقصا والجود وان كان بخيلا والحياء وان كان صلفا ، والمهابة وان كان وضيعا والسلامة وان كان سقيما ومع ذلك فللعلماء آفات وعيوب واخلاق ردية يحتاج الى تجنبها ، منها : الكبر والعجب والافتخار .. ومنها كثرة الخلاف والمنازعة فيه وطلب الرياسة به والتعصب والعداوة والبغضاء فيما بينهم (١٢)

هذا ما يرتئيه اخوان الصفاء في العلم والعلماء — نظريا — فكيف كان الشأن في واقع هذا العصر؟ **وهل كان رأيهم منسجما مع ظروف العلماء أو** كان رد فعل لها ؟ .

لعل الجواب على هذه المسائل يأتينا بلسان رجل خبر العلماء وجلس في مجالسهم وشارك في نشاطهم ، بل لقد قيل انه كان متصلا بجماعة أخوان الصفا ، ذلك هو أبو حيان التوحيدى . **فلا عجب أن نجد صدى لاقوالهم فى كتاباته وان** يحاول تطبيق مفاهيمهم العقلية التجريدية على الشخصيات العلمية في عصره . فماذا نجد ؟ .

لقد سأله الوزير البويهي مرارا أن يصف له (عصابة العلماء) — كما يسميهم — أو يصنف له أخلاق العلماء الذين كان أبو حيان على صلة بهم . **وقد جالس أبو حيان هذا الوزير فترة من** الزمن ، وكتب يصف مجالسته له في كتاب (الامتاع والمؤانسة) . فيعرض أبو حيان مجموعة **من علماء عصره ، فقهائهم ومتكلميهم وفلاسفتهم** ومؤرخيهم . فنجد نماذج من الشخصيات العلمية تمثل لنا نظرات هذا العصر الى العلم والعلماء :

يقول أبو حيان في وصف أبي عبد الله الحسين ابن علي ، وهو فقيه ومتكلم انتهت اليه رياسة علم الكلام في هذا العصر . وله كتب في الفقه وفي الكلام ، « كان الرجل ملتهب الخاطر واسع أطراف الكلام ، مع غثاثة اللفظ . وكان يرجع الى قوة عجيبة في التدريس ، وطول نفس في الاملاء ، مع ضيق صدر عند لقاء الخصم ومعاركة القرن ، بعيد العهد بالمصاع والدفاع والوقاع ،

---

(١٠) **الحيوان ج ١ ص ٨٩ .**

(١١) **رسالة فى كتمان السر ، رسائل الجاحظ ج ١ ص ٥٦ .**

(١٢) **الرسالة التاسعة من رسائل اخوان الصفا مجلد ١ ، ص ٣٤٧ — ٤٨ .**

وكان سبب هذا الجبن والخور قلة الضراوة على هذه الاحوال ، ولقد خزي في مشاهد عظيمة . وأما يقينه فكان ضعيفا،وأما سيرته فكانت واقفة على حب الرياسة وبذل المال والجاه اذا حضرا، مع تعصب شديد لمن قدمه واحبه وانحاء مفرط على من عاداه ... » (١٣) .

ثم يقول في ابن المعلم ، وهو من رؤساء الشيعة الامامية في الفقه والكلام والآثار « وأما ابن المعلم فحسن اللسان والجدل ، صبور على الخصم ، كثير الحيلة ظنين السرّ ، جميل العلانية (١٤) . وأما ابن خيران فشيخ لا يعدو الفقه وفيه سلامة. وأما الداركى فقد اتخذ الشهادة مكسبة وهو يأكل الدنيا بالدين ... وهو اليوم قارون ، وقد علت رتبته في الكلام حتى لا مزيد عليها ، الا انه مع ذلك نغل الباطن خبيث الخبء قليل اليقين ... » (١٥) .

وينصب نقد ابي حيان على أولئك الذين يظهرون غير ما يبطنون ، ويجعلون العلم طريقا للكسب والمنفعة الفردية . ولا يتورع أبو حيان عن ذكر عيوب الشيوخ الذين يجلهم ويأخذ من علمهم، فقد سأله الوزير ذاتمرة عن أبي سليمان السجستاني المنطقي ، وهو أشبه بأستاذ لأبي حيان ، فقال أبو حيان يصفه : « أما شيخنا ابو سليمان فانه أدقهم نظرا وأقعرهم غوصا ، وأصفاهم فكرا ، واظفرهم بالدرر ، واوقفهم على الفرر ، مع تقطع فى العبارة ، ولكنة ناشئة عن العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجراة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز .. » (١٦) .

أما مسكويه ، المؤرخ المعروف ، وهو من أصحاب أبي حيان أيضا ، « ففقير بين اغنياء وعيي بين أبيناء ، لأنه شاد ــ كما يقول أبو حيان ــ ، وأنا أعطيته في هذه الأيام (صفو الشرح لايساغوجي) و (قاطيغورياس) من تصنيف صديقنا بالرىّ ... وربما شاهد أبا سليمان وليس له فراغ ولكنّه محس فى هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاته من قبل .. » (١٧) . والسبب في هذا أن مسكويه على ما يبدو لنا من قول أبي حيان لم يحسن اختيار ما يناسبه من العلوم ، ولم ينتهز فرصة نشاط العمر وفراغ البال للتفرغ لها ، « هذا مع تقطيع الوقت فى حاجاته الضرورية والشهويه والعمر قصير والساعات طائرة .. » . وقد كان مسكويه خازن كتب ابن العميد ، فتهيأت له فرص الاطلاع لكنه لم يعرف كيف يستغلها ، لذلك يقول فيه أبو حيان ، « ولكنه كان مشغولا بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيميائي الرازي ، مملوك الهمة في طلبه والحرص على اصابته مفتونا بكتب أبي زكريا وجابر بن حيان .. » (١٧) .

ولعل التوحيدى يعرّض هنا بمسكويه لحرصه على المال ، اذ شاع بين المسلمين في هذه العصور أن طلب الكيمياء يتصل بأسرار صناعة الذهب ويسمى عندهم بعلم الصنعة . وقد انكر بعض فلاسفة المسلمين المعروفين كابن سينا والكندى هذا العلم وردوا على المشتغلين به (١٨) . ومما يؤيد هذا المعنى الذى يوحي به كلام التوحيدى ما يقوله هو أيضا عن مسكويه في موضع آخر : « ولقد قطن العامرى (١٩) الرىّ خمس سنين جمعة (٢٠) ودرس وأملى وصنف وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سدّ ، ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعلقم ومضغ بفمه حنظل الندامة في نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كله . وبعد فهو ذكي حسن الشعر نقي اللفظ وان بقي فمساه يتوسط هذا الحديث . وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء ،

---

(١٣) الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ١٤٠ .
(١٤) المصدر نفسه ، ص ١٤١ .
(١٥) المصدر نفسه ، ص ١٤١ ــ ٤٢ .
(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .
(١٧) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٣٥ .
(١٨) انظر : كشف الظنون مجلد ٢ ص ١٥٢٦ .
(١٩) فيلسوف من المتبحرين بالفلسفة اليونانية ، اتصل بابن العميد ، وتوفى سنة ٣٨٠ هـ ــ .
(٢٠) اي مجموعة .

وانفاق زمانه وكدّ بدنه وقلبه في خدمة السلطان واحتراقه في البخل بالدانق والقيراط والكسرة والخرقة ، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان وايثار الشح بالفعل ، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل ، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بلي به ، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه .. » (٢١) .

فمسكويه أضاع عمره في طلب أمر لا طائل من ورائه للعقل والمعرفة ، وأولع به بوازع من الحرص والشح . ولقد لامه أبو حيان على حسده لأولئك الذين كانوا ينالون عطاء السلطان اذ كان مسكويه يرى أن هذا المال قد ضاع فيمن لا يستحقه . فيرد عليه أبو حيان قائلا « أيها الشيخ أسألك عن شيء واحد واصدق فانه لا سدب للكذب بيني وبينك ، ولا هبوب لريح التمويه علينا ، لو غلط صاحبك فيك بهذا العطاء وأضعافه وأضعاف أضعافه أكنت تتخيله في نفسك مخطئا ومبذرا ومفسدا أو جاهلا بحق المال ... فاعلم أن الذي بدد مالك وردد مقالك انما هو الحسد وشيء آخر من جنسه ، فأنت تدعي الحكمة وتتكلم في الأخلاق وتزيف منها الزائف وتختار منها المختار ، فافطن لأمرك ، واطلع على سرك وشرك .. » (٢٢) .

ومع ذلك فقد خلف لنا مسكويه آثارا جليلة ، منها كتابه المشهور في التاريخ (تجارب الأمم) كما كان حاذقا في فلسفة الأخلاق وله كتاب في (تهذيب الأخلاق) ، وقد كتب مع أبي حيان التوحيدي كتبا هي أشبه بالمحاورات بينهما ، فضلا عن وصية خلفها يعاهد فيها الله على رياضة النفس ومجاهدتها في مطامحها وأن « يعف ويشجع ويحكم ، .. وعلامة حكمته : أن يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة » (٢٣) . وتبدو روح الزهد واضحة في الوصية . ونفهم أن مسكويه عاش أواخر أيامه في ضنك من العيش اذ يقول عنه ياقوت انه « لم يخل من نوائب الدهر » .

لقد كان هذا هو شأن العالم حينما تحكمت في حياته ظروف لم تكن كلها مما يمكن التحكم فيه . ولم تكن حياة أبي حيان نفسه بأقل أسى وشقاء ، ولقد أصابهما من ريب الزمان ما أصابهما . ولقد شقي أبو حيان بعلمه فانتهى باحراق كتبه تشبها بعلماء من الجيل الأول سابقين عليه — كما يقول — وبدلا من أن ينال الحظوة والمنزلة بعلمه ، كان هذا العلم مجلبة للتعاسة والشؤم، عرف بهما أبو حيان في حياته .

هذا قد يقودنا الى السؤال التالي :

ما هي منزلة العلماء ماديا وأدبيا في العصر الذى نتحدث عنه ، ما هي وسائل كسبهم ؟ كيف كانت منزلتهم في المجتمع ؟ وما هي علاقتهم بالخلافة العباسية ... ؟ .

تتأرجح منزلة العلماء في المجتمع الاسلامي الذى ندرسه بين الاجلال لهم والازراء بهم . ويتحكم في هذه المنزلة أمور ، منها ما يتصل بشخصياتهم ، ومنها ما يتصل بمنزلة علمهم وخلقهم ، أو بمقدار ما لهم من الشهرة أو الخمول .

ولعل ابرز ظاهرة في هذا العصر الذى ندرسه اننا لا نكاد نجد علما مقصورا على جماعة دون غيرهم ، فالعلم مشاع لمن يطلبه ، بغضّ النظر عن العمر أو الأصل أو الطبقة أو الحرفة ، وان كان العلم وحده لا يكفي لكي يرفع من صاحبه في السلّم الاجتماعي ، أو يجعله مقربا عند الخليفة ، كما سنرى في الأمثلة . فالكسائي يطلب النحو متأخرا ويرتحل ، في طلبه ، من الكوفة الى البصرة ويجلس في حلقة الخليل بن أحمد (٢٤) . وسيبويه كان في أول أمره يطلب الحديث ويأخذه على حماد ابن سلمة ، حتى يعرّض به حماد ذات يوم ، لأنه لحن ، فيعزم على دراسة النحو ، « فمضى ولزم مجلس الأخفش مع يعقوب الحضرمي والخليل وسائر النحويين » (٢٥) .. وللزجاج قصة طريفة في بدء اهتمامه بالنحو ، يقصها هو علينا ، يقول :

« .. كنت أخرط الزجاج ، فاشتهيت النحو فلزمت المبرد لتعلمه ، وكان لا يعلّم مجانا ولا

---

(٢١) الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ٣٦ ، كذلك يذكر الكيمياء قائلا ، ومن طلب المال بالكيمياء افتقر ، ص ١٤٢ .

(٢٢) مثالب الوزيرين ص ١٨ .

(٢٣) معجم الأدباء ، ج ٥ ص ١٩ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ج ١٣ ص ١٦٨ .

(٢٥) مجالس العلماء ص ١٥٤ — ٥٥ المجلس ٦٩ .

يعلّم بأجرة الا على قدرها . فقال لي ، أي شيء صناعتك ؟ قلت ، أخرط الزجاج وكسبي في كل يوم درهم ودانقان أو درهم ونصف ، وأريد أن تبالغ في تعليمي وانا أعطيك كل يوم درهما وأشرط لك أن أعطيك اياه ابدا الى ان يفرق الموت بيننا ، استغنيت أو احتجت اليه (٢٦) .

وهذا يشير الى انعدام الطبقية العلمية ــ ان صح أن نسميها كذلك ــ ، فليس العلم وقفا على جماعة معينة بل يناله كل من يرغب أو يظهر قابلية معينة فيه ، بغضّ النظر عن حرفته أو مرحلة عمره أو حتى دينه . وقد شاعت في المجتمع الاسلامي علوم معينة كان يتقنها النصارى دون غيرهم ، كالطب والترجمة .

ويتفاوت علماء هذا العصر في طبيعة كسبهم ، واكثرهم كانوا يمارسون مهنة أو حرفة من الحرف التي يمارسها الناس في حياتهم المدنية . ولم تقف المادة حائلا بين العالم وبين ممارسة نشاطه العلمي . لكن العامة لا تزال في شك من امر هذه الحقيقة ، فقد شاع عن أهل بغداد من امثالهم السائرة قولهم (جهلٌ يعولني خير من علم أعوله) وقولهم (كف بخت خير من كرّ علم) . (٢٧) . ولعل ايمان الناس بالبخت دون المجتمع العباسي لهزات جسيمة لم يعد الناس يأمنون فيها على شيء . أما حملة العلم فقد خبر المتصلون بالخلافة منهم ظروفا ومصائر لا يمكن دائما التكهن ، تتأرجح بهم بين رفعة وذلة . روى عن الأصمعي ــ في هذا الصدد ــ خبر طريف يقول فيه :

« كنت في البصرة أطلب العلم وأنا مقلّ ، وكان على بابنا بقال ، اذا خرجت بكرة يقول لي : الى أين فأقول : الى فلان المحدّث واذا عدت المساء يقول لي : من أين ؟ فأقول : من عند فلان الأخباري واللغوي . فيقول يا هذا اقبل وصيتي: أنت شاب فلا تضيع نفسك واطلب معاشا يعود عليك نفعه وأعطني جميع ما عندك من الكتب أطرحها في هذا الدن وأصب عليها من الماء للعشرة أربعة وانبذه وانظر ما يكون منه . والله لو طلبت مني بجميع ما لديك من الكتب جوزة ما أعطيتك . . . » (٢٨) .

لكن أكثر العلماء الذين كانت لهم حلقات أو مجالس علمية ، كانوا الى جانب ذلك يمارسون نشاطا تجاريا أو حرفة يكسبون منها عيشهم . قيل عن ثعلب ، وهو من أشهر نحاة الكوفة ، انه بعد موته « خلف احدى وعشرين ألف درهم وألفي دينار ودكاكين بباب الشام قيمتها ثلاثة آلاف دينار ، وضاع له قبل أحمد الصيرفي ألف دينار . وكان يتجر له بها . » (٢٩) .

ولعل في هذا دلالة على أن العلم لم يكن دائما طريقا للكسب ، وانما يصبح كذلك بين طبقة المعلمين والمؤدبين ، لا سيما أولئك الذين يتصلون بالخليفة ، وان كان يعرّض بهؤلاء أنهم يبيعون علمهم أو يأخذون على العلم أجرا . روى عن أبي العيناء ــ وهو أديب بصري فصيح اللسان بعد من الظرفاء ــ أنه حضر مجلس المتوكل فأراد المتوكل أن يعبث به ، فاتهمه بلسان ابن سعدان بأنه رافضي . فاندفع أبو العيناء متهجما على ابن سعدان فقال : « ومن ابن سعدان ، والله ما يفرق بين الامام والمأموم ، والتابع والمتبوع . انما ذاك حامل درة ومعلم صبية ، وآخذ على كتاب الله أجرة . فقال : لا تفعل لأنه مؤدب المؤيد ، فيقول أبو العيناء ، يا أمير المؤمنين ، انه لم يؤدبه حسبة وانما أدبه بأجرة ، فاذا أعطيته حقه فقد قضيت ذمامه » (٣٠) .

اننا لا نستطيع أن نرسم صورة ثابتة لطبيعة العلاقة القائمة بين العلماء والسلطان ، لأنها تتفاوت وتتحكم فيها ظروف قد لا تتصل بالمقاييس العلمية أبدا . لكننا نحس أن بعض العلماء قد ادرك هذا الجانب من التقدير فأنف أن يتقرب بعلمه من ذوى السلطان أو أن تكون منزلته قائمة على غير ما يراه العلماء . روى عن أبي العباس ثعلب قال : « قال لي محمد بن عيسى بحضرة محمد بن عبد الملك ، نحن نقدمك لتقدمه الأمير . فقلت ، يا شيخ ، اني لم أتعلم

---

(٢٦) معجم الادباء ، جـ ١ ص ١٣٠ .

(٢٧) المقدسي ، نقلا عن الثعالبي ، اللطائف والظرائف ص ٢١ .

(٢٨) الفرج بعد الشدة ص ٢٢١ .

(٢٩) معجم الأدباء ، جـ ٥ ص ١٠٥ ــ ١٠٦ .

(٣٠) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٥٣ .

العلـــم لتقدمني الأمراء وانما تعلمته لتقدمني العلماء » (٣١) . وهذا شبيه بمعنى أبيات ينسب قولها الى عليّ بن عبد العزيز الجرجاني القاضي ، جاء فيها :

ولم أقض حق العلـم ان كان كلما
بدا طمـع صـيرته لي سـلـّما
ولم ابتذل في خدمـــة العلم مهجتي
لأخدم من لاقيـــت لكن لأخدمـــا
أاشقى به غرسا وأجنيـــه ذلّـــة
اذن فابتياع الجهل قد كان احـزما
ولو أن أهل العلم صـانوه صـانهم
ولو عظموه في النفـوس تعظما (٣٢)

ومن هؤلاء العلماء من كان يأنف أن يأخـذ جائزة من الخليفة أو سواه وكان يعيش في أمس الحاجة المادية . روى عن ابراهيم بن اسحاق الحربى — وهو محدث وعالم درس على احمد ابن حنبل ، وقد عاش فى خلافة المعتضد (وتوفي سنة ٢٨٥ هـ) — . أن المعتضد أرســـل اليه بعشرة آلاف درهم وسأله أن يفرقها بمعرفته ، فرد المال قائلا للرسول الذى جاء به ، عافاك الله ، هذا مال لم نشغل انفسنـــا بجمعه فـلا نشغلها بتفرقته . قل لأمير المؤمنين ان تركتنا والا تحولنا من جوارك (٣٣) . وقد قيل عـن الخليل بن أحمد أنه لم ير افضل منه « فى التلطف عن الكسب بالعلم ، كان الناس يأكلون بعلمه وهو فى خصّ له . وخرج الى مكة والناس يقولون فى الحرمين قال الخليل وذكر الخليل ، ورجع الى البصرة ولم يعلم بمكانه » (٣٤) . وقد ذكر عنه أبو حيان خبرا مع والي البصرة سليمان بن عليّ يؤكد صفة الترفع عن قبول المال على العلم من الوالي (٣٥)

لكن العلماء يتفاوتون في طبيعة نظرتهم الى الكسب بالعلم ، فمنهم من ظل يعلم بأجرة على علو شأنه ، وقد مر بنا حديث المبرّد مع الزجاج . وللزجاج نفسه قصة طريفة تظهر جانبا من منزلة العلماء وعلاقتهم بعصرهم وبالخلافة او بـذوى الشأن . فقد كان الزجاج مقربا من القاسم بن عبيد الله قبل ان يصبح وزيرا للمعتضد . فطلب اليه الزجاج ان يعده انه اذا ما اصبح وزيرا أن يمنحه عشرين الف دينار . فلما ولى هذا الوزارة بعد أبيه ذكره الزجاج بوعده ، فلم يدر كـيف يحتال له على المال خوفا من أن ينكشف الامـر للمعتضد . فولاه عملا ليس من اختصاص نحوي أو مؤدب القيام به . اذ قال له القاسم (اجلس للناس وخذ رقاعهم في الحوائج الكبار واستجعل عليها ولا تمتنع عن مسألتي شيئا تخاطب فيه ، صحيحا كان أو محالا الى ان يحصل لك مـال النذر) ، ففعل ذلك وكان ربما راجع الوزير في الامر فيقول له هذا انك غبنت وكان يجب أن تأخذ من القـوم أكثر فيذهب (ويماكســـهم) فيزيدونه حتى يبلغ الحد الذى رسمه له الوزير (٣٦) .

ويذهب التطرف باخرين الا يقبل فلسا واحدا على علمه . وقد رويت النادرة التالية عن ابراهيم الحربى — وقد مر ذكره قبل قليل — : حدث أبو بكر الشافعي قال قال ابراهيم الحربي ، ما اخذت على علم قط اجرا الا مرة واحدة ، فانني وقفت على بقال فوزنت له قيراطا آلا فلسا فسألني عن مسألة فأجبته فقال للغلام : اعط بقيراط ولا تنقصه شيئا فزادني فلسا . (٣٧) هذا رغـم ان مجموعا ضخما من الرواة قـد اخـذوا عنه ودرسوا عليه ، منهم موسى بن هرون الحافظ ، وابو بكر الانبارى النحوى وأبو عمر الزاهد، وخلق كثير غيرهم — كما يقول ياقوت (٣٨) . فلـو كان ابراهيم يأخذ اجرا على علمه لغنى بهؤلاء لكنه كان يعيش فى حاجة وفقر شديدين ، وقد كان يملك ما لا يقل عن اثنى عشر ألف جزء من لغة وغريب كتبها بخطه ، ولم يجرؤ على بيع واحد منها في حياته بل كان يضن بها رغم حاجة اهله الى قوت يومهم .

ومن العلماء الذين ذاقوا طعم الضنك عـالم فيلسوف شغل نفسه بالفلسفة اليونانية ، وكان مقدما عند أبي الفتح ابن العميد ، هو أبو سليمان السجستاني المنطقي ، وقد مرّ ذكره على لسان

(٣١) المصدر نفسه ، ج ٥ ص ١١٣ .
(٣٢) المصدر نفسه ، ج ١٤ ص ١٧ — ١٨ .
(٣٣) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١١٢ .
(٣٤) محاضرات الأدباء ، ج ١ ص ٣٤ .
(٣٥) مثالب الوزيرين ، ص ١٤٨ — ٥٠ .
(٣٦) معجم الأدباء ، ج ١ ص ١٣٣ .
(٣٧) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١١٩ .
(٣٨) المصدر نفسه ، ص ١١٣ .

ابي حيان التوحيدي سابقا . فقد مرت بابي سليمان هذا ايام كان لا يجد فيها رغيفا يأكله ، فلما سمع بحاله وزير صمصام الدولة ارسل اليه مبلغا من المال بواسطة أبي حيان نفسه ، فنسمع التوحيدي يخاطب الوزير قائلا « والله ايها الوزير ، ما اعرف ببغداد ـ وهي الرقعة الفسيحة الجامعة والعرصة العريضة الغاصة ـ انسانا أشكر لك وأحسن ثناء عليك ، وأذهب في طريق العبودية معك ، منه .. » (٣٩) ثم يقول له « فلما وصل اليه ذلك الرسم ـ وهو مائة دينار ـ وحاجته ماسة الى رغيف وحوله وقوته قد عجزا عن اجرة مسكنه وعن وجه غدائه وعشائه ، عاش » (٣٩) .

لكن هذه الحال لم تكن هي السائدة ، لان الخلفاء والوزراء كانوا يضمون تحت ظلهم جماعة من العلماء يحيون بهم مجالسهم ، فضلا عن المؤدبين الذين استدعوا لتأديب أولادهم . وهم يختارون من جلة العلماء ، بعد أن تعقد لهم مجالس هي أشبه بامتحان عام ليختار منهم أحسنهم تصرفا في علمه . قيل « لما أراد المتوكل أن يأمر باتخاذ المؤدبين للمنتصر والمعتز جعل ذلك الى ايتاخ ، فأمر ايتاخ كاتبه أن يتولى ذلك ، فبعث الى الطوال والاحمر وابن قادم واحمد بن عبيد ابن ناصح وغيرهم من الادباء ، فأحضرهم مجلسه ، فجاء احمد بن عبيد فقعد في آخر الناس ، فقال له من قرب ، لو ارتفعت ؟ فقال ، حيث انتهى بي المجلس . فلما اجتمعوا قال لهم الكاتب ، لو تذاكرتم وقفنا على موضعكم من العلم فاخترنا ... (٤٠) .

الا أن علم الرجل لم يكن دائما هو المقياس الاول في تقدير شخصيته وفي رفعة منزلته عند الخليفة . وقد روى بهذه المناسبة خبر طريف عن الفراء ، اذ طلب لتأديب المعتصم ، فلزمه نحوا من شهرين ، ثم ما لبث أن جاء رجل يقال له ابو اياد فطلب القعود معه ، فسئل لينظر ما مقداره في العربية فقيل له ، كيف تقول يا زيد اقبل ؟ فقال يا زيدُ اقبل . قيل فما هذه الضمة ؟ فقال الواو التي في قوله وأقبل . يقول الفرّاء فارتضى واقعد مع المعتصم فاستغنى ، وازلت أنا ... وكان يعجب بهذا ويتعجب منه ويقول : الدنيا لا تأتي على استحقاق (٤١)

وقد كان على هؤلاء العلماء أن يحسنوا التصرف في مجلس الخليفة ، وان يتمتعوا ببديهة حاضرة ليمتعوا بأحاديثهم وأخبارهم وأن يكون لهم ـ فضلا عن العلم ـ معرفة بحسن المجالسة فقد أثر عن الاصمعي قوله (وصلت بالعلم ونلت بالملح) لان ما يتطلبه مجلس الخلافة هو غير ما يتطلبه المجلس العلمي القائم على العلم وحده . ويبدو أن العالم يجب ان يراعي آدابا خاصة في حضرة الخليفه ، ومن سها عن هذه الحقيقة لم يجد رضى عند الخليفة على علمه وفضله .

حكي عن الكسائي انه قامت بينه وبين اليزيدي مناقشة في حضرة الرشيد ، على بيت من الشعر . فلم يحسن الكسائي الجواب ، وتحمس اليزيدي « فضرب بقلنسوته الارض ، وقال أنا أبو محمد ، الشعر صواب ... » مبينا الوجه الصحيح من الاجابة . فقال له يحيى بن خالد ، اتكتني بحضرة أمير المؤمنين ، ، وتكشف عن رأسك ؟ . والله لخطأ الكسائي مع أدبه أحب الينا من صوابك مع سوء فعلك . فقال « لذة الغلبة انستني من هذا ما أحسن ... » (٤٢) .

ومن العلماء ، على سعة علمه وقدره في المجالس والحلقات العلمية ، من لم ينل حظوة عند أصحاب السلطان ، لا لقلة علمه لكن لسهوه عن قواعد المجاملة التي يأخذ بها الخلفاء أو الوزراء مجالسهم . ولعل هذا كان من أهم الاسباب التي نكدت عيش أبي حيان عند الصاحب بن عباد . فقد كان الصاحب ـ وهو من وزراء البويهيين ـ على عنايته بالعلم والعلماء ، مولعا بالمديح والثناء ، يحبّ أن يقال له ذلك في وجهه . فلما قصده أبو حيان أراد أن يعيش في ظله كأديب وعالم له سعة في العلم . لكن أبا حيان لم يعرف طبيعة الصاحب من هذه الجهة ، فلم يجامله بل كان صريحا معه صراحة أغضبته وأثارت حفيظته عليه ، فحاول بكل ما يستطيع أن يقلل من شأن أبي حيان وأن يظهر احتقاره له . وكان من نتائج تلك العلاقة تلك الرسالة الغاضبة التي كتبها أبو حيان فيه وفي ابن العميد ، وكان قد قصده هو أيضا ولم يفلح عنده . (٤٣)

ولم ينعم أبو حيان بالسعادة الا فترة وجيزة

---

(٣٩) الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ص ٢٩ ، ص ٣١ .

(٤٠) مجالس العلماء ، ص ٦١ ، مجلس ٢٧ .

(٤١) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .

(٤٢) معجم الادباء ، ج ١٣ ص ١٧٨ .

(٤٣) هي رسالة (مثالب الوزيرين) .

من حياته ، يتردد صداها فى كتاب (الامتاع والمؤانسة) الذى كتبه مسجلا فيه الليالي التي نادم فيها ابن سعدان وزير صمصام الدولة فى بغداد ، بعد عودته من الصاحب وابن العميد . ويبدو أن تجربته مع الصاحب وابن العميد قد علّمته كيف يدارى مجالس الوزراء هذه . ولذلك فأول ما يقوم به أبو حيان — فى الليلة الاولى من اجتماعه بالوزير ، هو أن يستأذنه باستعمال كاف الخطاب ، لكي يحس بشيء من الحرية فى المخاطبة ولا تصدّ نفسه عن الحديث بتكلف الكناية والألقاب . يقول حاكيا خطابه للوزير وطلبه ذلك اليه :

« كل شيء أريد أن أجاب اليه يكون ناصرى على ما يراد مني ، فاني ان منعته نكلت ، وان نكلت قلّ افصاحي عما أطالب به وخفت الكساد وقد طمعت بالنفاق ، وانقلبت بالخيبة وقد عقدت خنصرى على المسألة . فقال حرس الله روحه ، قلْ ، عافاك الله ، ما بدا لك ، فأنت مجاب اليه ما دمت . قلت ، يؤذن لى فى كاف المخاطبة وتاء المواجهة ، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض وأركب جدد القول من غير تقية ولا تحاش ولا محاباة ولا انحياش . قال : لك ذلك وانت المأذون فيه ، وكذلك غيرك وما فى كاف المخاطبة وتاء المواجهة ؟ ان الله تعالى — على علو شأنه وبسطة ملكه وقدرته على جميع خلقه — يواجه بالتاء والكاف . ولو كان فى الكناية بالهاء رفعة وجلالة وقدر ورتبة وتقديس وتمجيد لكان الله أحق بذلك ومقدما فيه .. » (٤٤)

لكن هذا من الشاذ على المألوف . فالوزراء فى هذا العصر يطلبون طريقة معينة فى المجالسة وتقديم الطاعة ، ويبدو أن أبا حيان نفسه لم يصدق أذنيه حين سمع هذا الكلام ، ولذا نسمعه يخاطب الوزير قائلا : « أيها الوزير ، قد خالطت العلماء وخدمت الكبراء وتصفحت أحوال الناس فى أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم ، فما سمعت هذا المعنى من أحد على هذه السياقة الحسنة والحجة الشافية ..(٤٥)

ومع ذلك يبدو أن قوة الشخصية قد تفرض نفسها على هذه العلاقات أحيانا ، وعماد ذلك — فى هذا العصر الذى ندرسه — حسن التخلص وحضور البديهة . فما يتطلبه مجلس الخليفة أو الوزير قد لا يكون العلم الخالص أو التعمق فى النظر ، بقدر ما يتطلب النادرة وحضور الجواب والقابلية على التخلص — بالحق أو بالباطل — . وكتب الادب القديم تحفل بأمثلة لامتحان العلماء من قبل الخلفاء ، لكن النجاح فى هذه المواقف لا يقوم على مقدار العلم أو التعمق فيه ،بل قد يقوم على حسن مداراة المسؤول ومزاج السائل .

فهذا ابو عثمان الجاحظ معتزلي صاحب مذهب فى الاعتزال يدافع عنه ويكتب فى تفضيله ، يظن من ينظر فى علاقته القوية بالمعتزلة أنه قد تورط معهم كما تورطوا فى تقربهم من الخلافة العباسية ، ودخولهم المعترك السياسي . فقد تمتعت فرقة المعتزلة بمنزلة ليس بعدها منزلة فى خلافة كل من المأمون والمعتصم والواثق ، الذين جعلوا الاعتزال مذهبا رسميا للخلافة بدلا من السنة التى جرت عليها الخلافة . وبموت الواثق وتولى المتوكل الخلافة ، تجابه المعتزلة محنتها السياسية ، اذ ما لبث المتوكل أن ضرب على أيديهم ، وأعاد الخلافة الى السنة . وحينما يلقى القبض على محمد بن عبد الملك الزيات وزير الواثق وممثل المعتزلة فى البلاط العباسي ، ثم يقتل فى التنور الذى كان يقتل هو فيه خصومه ، يهرب الجاحظ ويختبيء ، وحينما يسأل عن ذلك ، يجيب قائلا : (خفت أن أكون ثاني اثنين اذ هما فى التنور) (٤٦)

يقول الجاحظ هذا وهو فى موقف لا أظن أن احدا يجرؤ فيه على النادرة والسخرية ، وحياته تتعرض لخطر حاسم . ولكننا ما نلبث حتى نجد أبا عثمان فى مجلس أحمد بن أبي دؤاد الايادى — خصم الزيات — ، يحاوره ويداريه ويحاول أن يتخلص من حرج الموقف بنادرة وحسن تخلص وبديهة عرف بها الجاحظ فى كل مجال . ولا تمضي فترة حتى نسمع به يكتب رسائل باسم الخلافة ، ويطلب اليه الفتح بن خاقان وزير المتوكل ، أن يعجل بانجاز رسالته (فى الردّ على النصارى) لينال مشاهرته ، بل يعده بالدفع مقدما ان هو فعل ، يقول الفتح فى كتابه الى الجاحظ : « ان أمير المؤمنين — أي المتوكل — يجد بك ، ويهش عند ذكرك ولولا عظمتك فى نفسه لعلمك ومعرفتك لحال بينك وبين بعدك عن مجلسه

---

(٤٤) الامتاع والمؤانسة ، جـ ١ ص ٢٠ — ٢١ .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

(٤٦) معجم الادباء ، جـ ١٦ ص ٧٦ .

ولفصيك رأيك وتدبيرك فيما أنت مشغول به ومتوفر عليه . وقد كان ألقى الي من هذا عنوانه فزدتك فى نفسه زيادة كف بها عن تجشيمك ، فاعرف لي هذه الحال واعتقد هذه المنة على كتاب الرد على النصارى ، وافرغ منه وعجل به الي ، وكن من جدا به على نفسه ، تنال مشاهرتك ، وقد استطلقته لما مضى ، واستسلفت لك لسنة كاملة مستقبلة . وهذا مما لم تحتكم به نفسك ، وقد قرأت رسالتك فى بصيرة غنام . ولولا أني أزيد فى مخيلتك لعرفتك ما يعتريني عند قراءتها ، والسلام .. (٤٧)

ولا نتهم أبا عثمان بالنفاق والمداراة .. لماذا ؟ .

ان الجاحظ من الكتاب القلائل الذين جعلوا علمهم وأدبهم فى خدمة الناس جميعا ، وفى تصوير دقائق الاشياء وحقائق العلاقات فى عصر خفيت علينا كثير من أموره ، لتقلبها وتناقضها . فبقي أبو عثمان مخلصا لقلمه رغم كل شيء فلم يقفه على خدمة فرد معين أو على خدمة فكرة واحدة ظل يدور فى دائرتها مغمض العينين . فالجاحظ كتب للخاصة والعامة ، للمتمرن والمتمرس للعالم والمتعلم .. الخ ، وان عطفه على عامة الناس ليثير الاعجاب . ومن هنا شاعت كتبه وقرأها العامة وتداولوها ، وهي كتب قدم أكثرها الجاحظ هدية الى وزير أو كاتب ، ونال عليها جوائز عظيمة من الخلفاء أحيانا ، وقد يلفت النظر أنه لا يقدمها الى الخليفة نفسه ! . وليس غريبا أن يعجب الخليفة بفضل الجاحظ وعلمه ، لكن العجب حقا هو أن المتوكل نفسه يعجب بعلم الجاحظ ومعرفته ، والاخبار التى بين أيدينا لا تؤيد اعجاب المتوكل بالعلم والعلماء . ولقد سخر بهم فى مجلسه وتندر على بعضهم . ولقد قرب بعض العلماء ورفعهم الى درجة مريبة من الابهة ، ثم ما لبثت أن أوقع بهم بصورة مفاجئة . وان قصته مع الطبيب بختيشوع بن جرائيل تقف مثلا بارزا على جدة مزاجه وسرعة انقلابه . فقد كان بختيشوع طبيبا سريانيا حاذقا ، منذ خلافة الواثق . لكن بعض أصحاب الواثق المقربين منه ، أوقعوا به فنكبه وقبض أملاكه ونفاه الى

جنديسابور . فلما ولي المتوكل قرّبه وأغدق عليه الاموال فبلغ مبلغا عظيما حتى « كان يضاهي المتوكل فى اللباس والفرش » (٤٨) . وكان المتوكل يتبسط معه دون تحرج . وفى ذات يوم قال المتوكل له ، ادعني . فقام بختيشوع باضافة المتوكل فى داره « وأظهر من التجمل والثروة وأنفق فى الاضافة ما أعجب المتوكل والحاضرين . واستكثر المتوكل لبختيشوع ما رآه من نعمته وكمال مروءته .. وحقد عليه ونكبه بعد أيام يسيرة » (٤٩) .

ولقد كان فى حاشية المتوكل شخصيات عرفت بالكيد والايقاع بكل « من ذكر بالتقدم فى معرفة » . ولقد كان محمد وأحمد ، ابنا موسى بن شاكر مقدمين عند المتوكل حتى لقد « دبرا على الكندى (الفيلسوف المعروف) حتى ضربه المتوكل ووجها الى داره فأخذا كتبه بأسرها وأفرداها فى خزانة سميت الكندية .. » (٥٠)

ولعل جزءا كبيرا من اللوم واقع على المتقرب من الخليفة ، لأن العالم يدرك بعقله كيف يقف عند حد في علاقته بالناس ، ولذلك وصف بعض هؤلاء العلماء الذين لم يدركوا هذه الحقيقة بأن علمهم اكثر من عقلهم . فهذا أحمد بن محمد السرخسي يعده القفطي أحد فلاسفة الاسلام له تصانيف جليلة في علمه . وكان تلميذا ليعقوب بن اسحاق الكندى ، وكان متفننا فى علوم القدماء والعرب . كان مؤدبا للمعتضد ورفعه المعتضد الى رتبة المنادمة ، ولم يكتف بذلك حتى بدا يفضي اليه بأسراره ويستشيره في أمور مملكته . وكان هذا بالتالى سببا لقتل المعتضد له . فقد أثار تقربه من الخليفة حفيظة وزيره القاسم بن عبيد الله وكان الخليفة قد أفضى اليه بسر يتصل بالقاسم ، فاحتال هذا عليه حتى أدخل أسمه خلسة في قائمة جماعة حكم عليهم أن يقتلوا . ووقع المعتضد بقتله دون علمه . (٥١) ولقد وصف القاسم بن عبيد الله هذا بأنه من (دهاة العالم) ، وهو الذى قتل ابن الرومي بالسم (٥٢) .

---

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .

(٤٨) عيون الأنباء ص ٢٠١ .

(٤٩) تاريخ الحكماء ، ص ١٠٣ .

(٥٠) عيون الأنباء ، ص ٢٨٦ .

(٥١) تاريخ الحكماء ، ص ٧٧ ـ ٧٨ .

(٥٢) الفخرى ، ص ٢٥٧ .

لكن من الطريف أن نجد كاتبا من هؤلاء المقربين عند الخليفة يتأسى على زمان ضاعت فيه مفاهيم الحق ، لانه غلب خصمه عندالخليفة بالباطل المزوق بحسن اللفظ ، لا لأن الحق كان معه ، ذاك هو ابراهيم بن العباس الصولى ،وكان المتوكل قد ولاه ديوان الضياع ، فرفع أحمد بن المدبر شكوى عليه الى المتوكل يتهم فيها كاتبه باختلال الادارة وتضييع المال . فلما سأل المتوكل ابراهيم في ذلك بادره ابراهيم ببيتين من شعره يتقرب فيهما من المتوكل ، فاستحسنهما المتوكل وخلع عليه ولم يستمع الى قول ابن المدبر فيه . لكن ابراهيم احس بالغم وبتأنيب الضمير ، وحينما يسأل عن ذلك ، يقول يا بنى ، الحق اولى بمثلي وأشبه ، اني لم ادفع احمد بحجة ، ولا كذب في شيء مما ذكر ولا انا ممن يعشره في الخراج ، كماانه لا يعشرنى في البلاغة ، وانما فلجت برطازة ومخرقة ، أفلا أبكى ، فضلا عن أن اغتم من زمان يدفع ذلك كله ؟ .. (٥٣) لكن هذه ، فى ظني ، من الاخبار الطريفة النادرة.

* * *

نعد العلاقات الشخصية بين العلماء في القرون الهجرية الثانى والثالث والرابع من اكبر المظاهر حيوية ، ومن ادلها على نشاط الحركة العلمية فى العصر العباسى . ولم تقم العلاقات بين العلماء على نمط واحد ، بل تعددت مظاهرها ، فمنها علاقات تعليمية بين عالم ومتعلم ، وعلاقات مذهبية ، وعلاقات انسجام وتنافر يعبر عنها في حلقات المساجد ومجالس البيوت وفي الاسواق عند المناظرة أو الجدل او تبادل الرأى . ولقد تطور كل مظهر من مظاهر هذه العلاقات حتى أصبحت تحكمه شروط وآداب كان على جميع الاطراف أن تخضع لها . وتعد العلاقات التعليمية من أوائل مظاهر نشاط الحركة العلمية في المجتمع الاسلامى ، كما يعد العصر العباسى من العصور المهمة في تطور الحركة العلمية ، وبالتالى تطور العلاقات التي تربط بين العلماء من جميع الاطراف.

تمتاز العصور العباسية بظاهرة مهمة كان لها شأنها فى الحياة الادبية والعلمية ، وكان لها شأنها في نشاط حركة التأليف وفي انتشار الكتاب بنطاق لا حدود له . وأعنى بهذه الظاهرة نضوج الكتابة وشيوع أدواتها ورخصها ، بحيث تهيأت لكل المهتمين بتعلمها ، واصبح من الممكن لاى مؤلف ان يتصل بقرائه عن قرب وأن يوجه اليهم كتاباته ويعنى بمختلف مستوياتهم العقلية ، وان يجعل كتبه ، اذا شاء واسطة للتعليم . والكتابة — وان لم تكن معدومة في العصور السابقة — كانت أدواتها من الكلفة بحيث لم تتهيأ لجميع الناس بيسر . فقد كان استعمال البردى هو الشائع وهو غالي الثمن ، ولذلك كان يقتصد في استخدامه حتى في الدواوين الادارية . (٥٤) فقد قيل عن عمر بن عبد العزيز — الخليفة الاموى — انه كان يأمر كتابه بجمع الخط كراهية استعمال الطوامير ، فكانت كتبه انما هي شبر أو نحوه . (٥٥) ويبدو أن البردى كان هو الشائع في دواوين الخلافة ، حتى في خلافة المنصور . (٥٦) وربما استعمل فى غرض التأليف فى نطاق محدود ، لاسيما في الكتب التي ألفت للخليفة نفسه ، كما يستدل من قطعة باقية من كتاب (تاريخ الخلفاء) الذى ألفه ابن اسحاق للخليفة المنصور . (٥٧) . ثم أخذ المسلمون صناعة الورق من الصين عن طريق سمرقند ، وقد كانت بداية ذلك

---

(٥٣) معجم الادباء ، ج ١ ص ١٧٩ ، ص ١٩٥ — ٩٦ .

(٥٤) راجع فى هذا مقالة المستشرق (جب) بعنوان — خواطر فى الادب العربى ، بدء التاليف النثرى — ، باللغة العربية فى كتابه Studies on The Civilisation of Islam (1962)

وقد ضمتها صلاح الدين المنجد فى (المنتقى من دراسات المستشرقين — ١٩٥٧) .

(٥٥) الوزراء والكتاب ، ص ٥٣ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ .

(٥٧) القطعة نشرتها المستشرقة N. Abbot فى شيكاغو — ١٩٥٧ .

في السنة الاولى أو الثانية من حكم العباسيين ، ثم انتقلت صناعته الى العراق في زمن البرامكة ، والظاهر أن جعفراً البرمكي قد استبدل استعمال الرقوق بالورق في دواوين الحكومة » (٥٨) .

لقد أصبحت الكتب في هذا العصر وسيلة من وسائل التعليم ، ولعل الباحث يتوقع أن تنوب الكتابة مناب الحفظ كوسيلة للتعليم ، وذلك لكثرة انتشارها وسهولتها في هذا العصر ، لكن الحال لم تكن كذلك . ولذلك يختلف كتاب هذا العصر في المفاضلة بين (الكتابة) و (السماع) المباشر أو الاتصال بالشخصية العلمية مباشرة ، أو الحفظ كوسيلة لأخذ العلم ونشره . فقد شاع القول من جهة على السن بعض العلماء أن الكتابة أكثر وثوقا لأجل المحافظة على العلم ، وأن الحفظ وحده ربما أضاع على المتعلم علمه . وقد قال بعضهم في هذا الصدد : « كنت عند بعض العلماء ، فكنت أكتب عنه بعضا وادع بعضا ، فقال لي ، اكتب كل ما تسمع ، فان أخس ما تسمع خير من مكانه أبيض .

وقال الخليل بن أحمد : تكثر من العلم لتعرف وتقلل منه لتحفظ .. « (٥٩) ومع ذلك فالعلماء لا يتفقون على شيء في هذا الامر ، وهم، فوق ذلك يرون أن الكتب وحدها لا تحيي الموتى ،ويقصدون بذلك أن الانسان الذى ليس له أدنى قبول لتلقي المعرفة ، لن ينفعه كتاب ولا علم . ويبدو أن الكتاب عندهم لا يغني عن السماع والاتصال الشخصي . فالمعروف مثلا أن كتب الجاحظ قد شاعت وانتشرت فى حياته حتى بلغت المغرب ، وقد أدخلها الى الاندلس أولئك الذين أخذوا عنه ، وينُصُّ على كتابين دخلا الأندلس في حياته، هما البيان والتبيين ــ وأسلوبه التعليمي واضح ــ، ورسالة التربيع والتدوير . فأثارت كتبه فضول المتعلمين هناك ، فقصده تلاميذ من المغرب ليتصلوا به عن قرب وليسمعوا منه بعد أن بلغت شهرته الآفاق . وقد قال عنه أحد هؤلاء : « كان طالب العلم بالمشرق يشرف عند ملوكنا بلقاء أبي عثمان» (٦٠) وهكذا قصده هؤلاء التلاميذ . لكن الطريف فى هذا الصدد ، أن الجاحظ ، على علو منزلته ، وبلوغه سن الشيخوخة ، وعلى شهرته فى المشرق والمغرب ، كان لا يزال عند مجيء هؤلاء المغاربة يعلم الصبيان الصغار . وهو أمر غريب حقا بعد أن ارتفع الجاحظ الى منزلة من الخلافة بحيث كان ناصحا لأولاد المعتصم ، وطلب ليكون مؤدبا لاولاد المتوكل فاعتذر ... وهو ، فضلا عن ذلك ، أول من يصنف المعلمين الى صنفين . معلمي الصبيان ، والمؤدبين . ويعد الصنف الثاني أرفع منزلة فى العلم والمجتمع ، وقد هزىء من الصنف الاول وكتب فيهم حكايات لاذعة ، ومع ذلك كله ، يظل هو يمارس تعليم الصبيان الى فترة متأخرة من حياته . ولعل هذا من أوجه الغرابة فى طبيعة التعليم فى المجتمع الاسلامي . فرغم الاحتقار الذى تلقاه المهنة ، نجدها مع ذلك من اكثر المهن شيوعا، وقد مارسها العلماء اكثر من أية مهنة أخرى .

فالكتاب اذن ، مهما بلغ فضله فى الانتشار فى الآفاق ، لا يعوض عن اللقاء الشخصي والاتصال المباشر بالعالم . على أن بين علماء هذا العصر من كان يعتمد اعتمادا كليا على السماع والحفظ دون الكتابة ، وقد اشتهر من هؤلاء النحوي الكوفي احمد بن يحيى ، ثعلب ، حتى لقد كان يتخذ حفظه وسيلة ومنهجا فى حلقاته ولا يعتمد على شيء مكتوب قط . قيل عنه : « وأبو العباس لا يمس كتابا اتكالا على حفظه وثقة بصفاء ذهنه» . ويقابله فى الطرف الثاني أبو سعيد السكرى الذى كان « كثير الكتب جدا ، فكتب بيده ما لم يكتبه أحد ، فكانا فى الطرفين لأن أبا سعيد كان غير مفارق للكتاب عند ملاقاة الرجال .. » (٦١) ، هذا وهما متعاصران .

---

(٥٨) محاضرات فى تاريخ العرب والاسلام ص ٣٦ .

(٥٩) كتاب الحيوان ، ، ج ١ ص ٥٨ .

(٦٠) معجم الأدباء ، ج ١٦ ص ١٠٤ ــ ١٠٥ .

(٦١) المصدر نفسه ، ج ٥ ص ١٠٧ .

ومع ذلك نفهم من أخبار ثعلب أنه ربما أخذ عن شيوخ لم يعاصرهم بل استعان على ذلك بكتبهم ، وبما أخذه عنهم تلاميذهم ، فقد قيل عنه انه كان يروى عن أبي نجدة كتب أبي زيد وعن الأثرم كتب أبي عبيدة ، وعن أبي نصر كتب الاصمعي ، وعن عمرو بن أبي عمرو كتب أبيه . (٦٢) فمن الواضح أنه لم يعاصر أحدا من هؤلاء العلماء الذين درس كتبهم بل قرأها على تلاميذهم . لكنه يميل الى حفظ ما يأخذه ، وكان يقوم بالاملاء على تلاميذه من حافظته .

وهناك أكثر من دليل على أن هذه الكتب التى نسمى (كتبا) هي فى الواقع أشبه بـ (مذكرات) يأخذها التلميذ عن أستاذه ، فهي ليست كتبا مؤلفة بالمعنى الذى نفهمه ، أى أن المؤلف قام بكتابتها وتنظيمها ، بل هي محاضرات المجالس التعليمية وأمالي الشيخ على تلاميذه ، ولا بد أن نعلبا قد درس هذه المذكرات على تلاميذ الشيوخ . ولقد كان لاستعمال الكتابة كوسيلة من وسائل التعليم نتائج مهمة على طبيعة انتشار العلم ، حتى لقد خشي بعض العلماء أن تشيع كتبهم وتقرأ فيستغنى بها عنهم ، فكانوا يتعمدون وضعها موضعا صعبا لتبقى الحاجة معها اليهم ، سئل الأخفش فى ذلك ، يقول الجاحظ : « قلت لأبي الحسن الاخفش ، (٦٣) أنت أعلم الناس بالنحو ، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلها ، وما بالنا نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها ، وما بالك تقدم بعض العويص وتؤخر بعض المفهوم ؟ . قال ، أنا رجل لم أضع كتبي هذه لله ، وليست هي من كتب الدين ، ولو وضعتها هذا الموضع الذى تدعوني اليه ، قلّت حاجتهم اليّ فيها . وانما كانت غايتي المنالة ، فأنا أضع بعضها هذا الموضع المفهوم لتدعوهم حلاوة ما فهموا الى التماس فهم ما لم يفهموا . وانما قد كسبت فى هذا التدبير اذ كنت الى التكسب ذهبت » . (٦٤) فالأخفش اذن يخشى أن يقبل الناس على كتبه وتنتفي الحاجة اليه . لكن كتبه على صعوبتها قد وضعت لغاية تعليمية . وللاخفش قصة مع المازني والجرمي فى أمر كتاب سيبويه . فالمعروف أن الكتاب لم يأخذه أحد عن سيبويه غير الاخفش . فخشي المازني والجرمي أن يدعي الاخفش الكتاب لنفسه ، فأخذاه وأشاعاه بين الناس رواية عن الاخفش . (٦٥)

لقد كان للعلاقة بين الشيخ والتلميذ أثر على طبيعة حركة التأليف فى هذه العصور ، لأن اكثر ما شاع من كتب الشيوخ كان فى الحقيقة ما كتبه التلاميذ من مذكرات أخذوها عن الشيخ ، فيشيع الكتاب برواية التلاميذ . فهذا كتاب الكامل للمبرد وصل الينا برواية الاخفش الاصفر ، (٦٦) تلميذ المبرد . ولا يكتفي التلميذ برواية الكتاب عن أستاذه نصا دون أن يتدخل فيه ، بل يقوم بتنظيمه والتعليق عليه وادخال آرائه مميزة عن اراء شيخه بقوله (قال أبو الحسن الاخفش) . ولا يكتفي بالتعليق بل قد يقوم بموازنة بين الروايات التي أخذها عن المبرد فى غير هذا الكتاب فيقول مثلا ، (حدثنا المبرد فى غير الكامل) ، (٦٧) والطريف أن الاخفش قد أخذ أيضا عن ثعلب ، امام مدرسة الكوفيين فى عصره وخصم المبرد البصري المذهب . ويقوم الاخفش بتصحيح روايات استاذه المبرد في

(٦٢) معجم الأدباء ، جـ ٥ ص ١١٩ .

(٦٣) ابو الحسن الأخفش هذا هو سعيد بن مسعدة ، مولى بني مجاشع بن دارم ـ وكان من نحويي البصرة ، ويعرف بالأخفش الاوسط ، توفي فى سنة ٢٢١ هـ وقيل ٢١٥ (انظر بروكلمن : (تاريخ الادب العربي) الترجمة العربية ـ جـ ٢ ص ١٥١ ـ ٥٢ .

(٦٤) كتاب الحيوان ، جـ ١ ص ٩١ ـ ٩٢ .

(٦٥) نزهة الالباء فى طبقات الأدباء ص ٩١ ـ ٩٢ .

(٦٦) هو علي بن سليمان المعروف بالأخفش الأصغر وهو من نحويي بغداد ، توفي سنة ٣١٥ هـ .

(٦٧) الكامل للمبرد ، جـ ١ ص ١٣٨ .

الكامل بروايات أخذها عن ثعلب أو عن الكوفيين عامة . (٦٨)

وقد تبلغ الثقة بين الشيخ والتلميذ مبلغا يجعل الشيخ يقدم لتلميذه كتابه بخطه دون أن يمليه عليه أو يسمعه التلميذ عنه كاملا . قيل عن ابراهيم بن أحمد الطبرى انه قرأ قصيدة شبل بن عروة الضبعي على أبي عمر الزاهد ثم تناولها من عبد الله بن جعفر بن درستويه ، لكنه لم يتمها قراءة عليه ، فقال له ابن درستويه : « قد دفعت اليك كتابي بخطي من يدى الى يدك ، وقد أجزت لك القصيدة فاروها عني ، فان هذا ينوب عن السماع والقراءة ... » (٦٩) . لكن التلميذ اذا أشاع علم أستاذه كان من حق الاستاذ عليه أن ينسب اليه ما أخذه عنه ، وهذا من آداب العلم التي اصطلح عليها المسلمون .

ومن الطريف فى هذه العلاقات التعليميـة أن عالمين من العلماء فى منزلة واحدةقد يأخذ أحدهما عن الآخر فى العلم الذى اختص به وتفرد للعمل له ، فيفيد أحدهما من الآخر فى موضوعه . قيل عن الرياشي والمازني ، وهما من علماء النحو فى القرن الثالث للهجرة ، ان الرياشي قرأ على المازني النحو وقرأ عليه المازني اللغة ، وكان المازني يقول : « قرأ الرياشي عليَّ كتاب سيبويه فاستفدت منه أكثر مما استفاد مني ، يعني أنه أفادني لغته وشعره ، وأفاده هو النحو » (٧٠)

وليست العلاقة بين العالم والمتعلم قائمة على التعليمية المجردة من عواطف الالفة والمحبة والتعاطف ، فقد يتفقد الشيخ تلميذه ويعينه فى معاشه ، وكذلك يفعل المتعلمون فيما بينهم . حكي عن ابراهيم بن سعيد بن الطيب ، وهو (من عبيد السبي ، وكان ضريرا) ، أنه قدم واسط وأراد أن يتعلم القرآن ، فجلس الى حلقة أحد الشيوخ « فكان معاشه من أهل الحلقة » ثم أصعد الى بغداد فصحب أبا سعيد السيرافى ـ العالم اللغوى المعروف فى القرن الرابع ـ وقرأ عليه شرح كتاب سيبويه ، وسمع منه كتب اللغة والدواوين . وقد عده ياقوت بين الادباء الذين ترجم لهم . (٧١)

وهذا أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة صحبه «على فقر شديد ، وكان ينقطع بملازمته عن طلب المعاش فيعود الى منزله الى فقر شديد ، وكانت أمه تحتال فيما يقتاته يوما بيوم » . حتى كان ذات يوم فلم يجد ما يأكله ، فبات جائعا وتأخر من غد عن المجلس حتى احتال فيما أكلوه . فلما جاء الى أبي حنيفة ، سأله عن سبب تأخره فصدقه ، فقال ، ألا عرفتني فكنت أمدك ولا يجب أن تغتم» (٧٢) وللجاحظ قصة فى أول حياته شبيهةبقصة أبي يوسف حتى فى تفاصيلها . فالرابطة التي تربط بين العلماء أشد من رابطة الدم والقربى ، هي رابطة العلم والمقاساة فى سبيله .

* * *

لقد كان انتشار التعليم ونشاطالحركةالعلمية، منذ القرن الهجرى الثاني ، سببا من أسباب تعدد المذاهب والمدارس العلمية والاتجاهات العقلية . وعلى حين كانت الاختلافات المذهبية فى العصور الاسلامية الأولى تتخذ مجرى المجاهرة العنيفة التي تقوم على السيف ، وعلى المجاهرة اللسانية التي تعتمد على الخطابة والبلاغة العربية الأصيلة التي أساسها التأثير المباشر فى النفوس وفى كسب الأعوان ، تتخذ هذه الخلافات فى العصر العباسى

(٦٨) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٣٠ ، ج ٣ ص ٥٠ .

(٦٩) معجم الأدباء ، ج ١ ص ١١٠ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ج ١٢ ص ٤٤ .

(٧١) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .

(٧٢) الفرج بعد الشدة ، ص ٢١٨ .

سبلا جديدة ، أهمها الالتجاء الى المحاجات العقلية القائمة على اسس من المنطق أصبحت واضحة فى مناهج المسلمين بعد اتصالهم بأصول الفلسفة الارسطوطالية خاصة . ولم تعد الخطابة بمفهومها العربي القديم وسيلة مهمة فى حياة الناس ، لا سيما بعد أن أصبح بالامكان اتخاذ الكتابة وسيلة لنشر المحاجات والمسائل وأجوبتها . وهنا تلعب العلاقات بين العلماء دورا مهما فى توجيه الحركة العقلية ، فكلما زاد الاحتكاك بين العقليات المتباينة والمذاهب المختلفة ، زادت حدة الشرارات المنبعثة عن هذا الاحتكاك ، وبذلك اندفعت الحركة العلمية قدما الى الأمام .

ولعل من أهم آثار هذه المحاجات العلنية فى الحركة العلمية أننا بدأنا نلحظ فى هذا العصر حرص العلماء وزيادة توقيهم فى البحث والنظر وفى التعبير عن آرائهم خوفا من الزلل ، لأن مناوئيهم يقفون لهم دائما بالمرصاد . ونحن نعلم أن الخطأ المكتوب أصعب على التصحيح من خطأ شفوى يسمع ولا يدون . ولذا ، فزيادة التوقي تتضاعف فى الآراء المدونة والآراء التي يترقبها الخصوم ليتلقفوها بالنقد والتمحيص . ولعل الجاحظ خير من عبّر عن هذا الامر بقوله :

« وينبغي لمن كتب كتابا ألا يكتبه الا على أن الناس كلهم له أعداء ، وكلهم عالم بالامور ، وكلهم متفرغ له .... » (٧٣)

فاذا اتخذ المؤلف هذه الحيطة ، راجع نفسه فيما يقوله أو يكتبه ولم يصدر رأيا فطيرا . وأظن أن الذى دفع الجاحظ الى هذا القول خبرته الشخصية وتعرضه لكثير من المحاجات والتحديات عن كتبه التي أذاعها فى الناس ، فهو ينظر الى الامر نظرة خبير ونظرة عالم نفسي ، مستشهدا بقول الشاعر :

أن الحديث تغرُّ القوم خلوته
حتى يلج بهم عي واكثار

ومتمثلا بقولهم (كل مُجر في الخلاء يسرُّ) ذلك أن الذى يجرى فرسه منفردة يعجب بها لعدم وجود خيل يقيس سرعتها بها ، وكذلك الامر فيمن (خلا بعلمه عند فقد خصومه ، وأهل المنزلة من أهل صناعته) — كما يقول — (٧٤) .

ثم نرى الجاحظ يتهم نفسه قبل أن يتهمه خصومه ، فيعتذر عن كتابه بملاحظة جاحظية اصلية ، يقول : « وأنا أعوذ بالله أن أغرَّ نفسي عند غيبة حصمي وتصفح العلماء لكلامي فاني أعلم ان فتنة اللسان والعلم أشد من فتنة النساء والحرص على المال ... » (٧٥) ويغلب على ظني أن هذا لا يكون الا فى عالم شغل بالعلم عن كل ما عداه ! .

فالرقابة العلمية اذن — وهي رقابة الخصوم — خير وازع ضد الغرور ، تفرض نفسها على العالم فى هذا العصر الذى نشطت فيه الحركة العلمية مصحوبة بخصومات ومعاندات وتحديات . ولعل هذه الرقابة أشد على الكاتب من أية رقابة أخرى .

يروى الجاحظ — وهو خير من يمثل المتكلمين فى هذا العصر — والمتكلمون من أوائل من عني بالجدل العقلي ، قصة جدلية طريفة جرت لبعض المتكلمين فى مجلس الخليفة المأمون ، تصور مدى أهمية المجابهة بين العلماء وأهمية هذه الرقابة التي أسميها (رقابة علمية) . يقول الجاحظ :

« قال لي بشر المرّيسي : عرض كتابي على المأمون فى تحليل النبيذ ، وبحضرته محمد بن العباس الطوسي ، فانبرى للطعن عليه والمعارضة للحجج التي فيه ، وأسهب فى ذلك وخطب ، وأكثر وأطنب ، فقلق المأمون واحتدم وهاج واضطرم

(٧٣) كتاب الحيوان ، ج ١ ص ٨٨ .

(٧٤) المصدر نفسه .

(٧٥) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٢٠٧ .

لاستحقار الطوسي وخلاء المجلس له . وكان يحب أن يزعه وازع يكفه بحجة تسكته ، فلما لم ير أحدا بحضرته يذبّ عن كتابي ، قال متمثلا :

يا لك من قبرة بمعمر
خلا لك الجوّ فبيضي واصفري
ونقري ما شئت أن تنقري

فما كان الا ريث فراغه من التمثل بهذه الابيات، حتى استؤذن لي فدخلت عليه . فقال يا أبا عبد الرحمن ، ما تقول في النبيذ ؟ . قلت حل طلق يا أمير المؤمنين . فقال ، فما تقول فيما أسكر كثيره ؟. قلت ، لعن الله قليله اذا لم يسكر الا كثيره . ثم قال ، ان محمدا يخالفك . فأقبلت على ابن أبي العباس ، فقلت له ، ما تقول فيما قال أمير المؤمنين ؟. قال ، لا خلاف بيني وبينك؟ كلاما يوهم به أهل المجلس ، حبا للتسلثم مني والتخلص من مناظرتي ، لا على حقيقة التحليل له . فاستغنمت ذلك منه وقلت له، فما لي لا أرى أثر قواه في عقلك؟. فضحك المأمون، فلما رأيت ضحكه أطنبت في معاني تحليل النبيذ ، وابن أبي العباس ساكت لا ينطق ، وكان قبل دخولي ناطقا لا يسكت . فلما رأى المأمون سكوته عند حضوري مع كثرة كلامه في ثلب كتابي وعيبه ـ كان ـ قبل دخولي ، قال متمثلا :

مالك لا تنبح ياكلب الدوم
قد كنت نباحا فما لك اليوم

ثم نظر الي فقال ، ان الكتب عقول قوم وراءها عندهم حجج لها ، فما ينبغي أن يقضي على كتاب الا اذا كان له دافع عنه ، وخصم يبين عما فيه ، فان أبناء النعم وأولاد الاسد محسودون . . »(٧٦) فالمختلي بحججه ليس كالعارض عقله على خصومه، لأن من يلزم الحيطة من الخصم ، يكون أشد توقيا ودقة .

وتعد القدرة على المناظرة والمحاجة صفة لازمة للعالم الذى يتمتع بالقابليات العلمية . وذلك أن العالم الذى اعتاد أن يسلم له بالامر دون نقاش أو سؤال أو تشكيك فيما يقوله ، يثق من نفسه بأمور لا تستحق أن يوثق بها ، فيضل عن الحقيقة ويضل . ولعل المتكلمين من أوائل العلماء الذين التفتوا الى هذه الحقيقة ، فعنوا بالجدل عناية ما بعدها عناية ، وامتاز فيهم جماعة بالقدرة على استغلال آلة الجدل العلمى ، المنطق . ولقد قيل عن النظّام ، انه كان من أقدر المعتزلة على الجدل. يروى عنه أنه جرت بينه وبين أبي شمر أحد أئمة القدرية المرجئة ، مناقشة في دار أيوب بن جعفر بن سليمان العباسي ، وهو من الموالين لابي شمر .

« وكان أبو شمر ، اذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه ولم يقلب عينيه ولم يحرك رأسه حتى كأن كلامه انما يخرج من صدع صخرة . . »(٧٧). لكن النظام اضطره بالحجة حتى «حرّك يديه وحل حبوته وحبا اليه حتى أخذ بيديه . وفي ذلك اليوم انتقل أيوب من قول أبي شمر الى قول ابراهيم النظام . ويعلق الجاحظ على هذا قائلا :

« وكان الذى غر أبا شمر وموّه له هذا الرأى أن أصحابه كانوا يستمعون منه ويسلمون له ويميلون اليه ، ويقبلون كل ما يورده عليهم ويثبته عندهم . فلما طال عليه توقيرهم له ، وترك مجاذبتهم اياه ، وخفّت مؤونة الكلام نسي حال منازعة الاكفاء ومجاذبة الخصوم » (٧٧)

فالتحدى الذى يجابهه العالم خير حافز له على مراجعة ما يأخذ به ويسلم له . والشك عند المتكلمين أول ما يبدأ به للتوصل الى اليقين . ولعل أكثر العلماء تعرضا للتحديات والخصومات ، أولئك الذين كانت لهم وجهة نظر معينة أو كانوا ينتمون الى مذهب من المذاهب العقلية أو الفقهية أو العلمية .. الخ ، التي شاعت في هذا العصر وانقسم العلماء بينها الى اتجاهات شتى ، ومدارس ينتمون اليها ، كما انقسم الناس متأثرين بهم ومتعصبين لطرف أو لآخر.

---

(٧٦) كتاب فصل ما بين العداوة والحسد ، رسائل الجاحظ ج ١ ص ٣٤٢ ـ ٤٤ .

(٧٧) البيان والتبيين ، ج ١ ص ٩١ ـ ٩٢ .

ولعل اشهر خلافات فى تاريخ الحركة الفكرية الاسلامية لهـذا العصر ، تلـك الخـلافات التى نشبت بين الكوفة والبصرة بجميع اتجاهاتهما العقلية والسياسية واللغوية .. الخ فالكوفـة عرفت بميل علمائها فى الفقه الى التاويل وفيها نشأت مدرسة الراى وكانت ميولها السياسية علوية ، فاتخذتها الدعوة العباسية مركزا فى أول نشاطها ، حين كانت الدعوة العباسية علويـة الميل ، فلعبت الكوفة دورا ايجابيا مهما منذ قيام الخلافة العباسية ، ولقد كانت عاصمة الخلافة عند أول قيامها . ثم أصبحت مركزا مهما لنشاط فرق الشيعة المختلفة، واتجه الفقه فيها ودراسة اللغة والنحو اتجاها له طابعه المميز . أما البصرة فقد كانت العوامل المؤثرة فى تكوينها ذات طابع مخالف . فهى عثمانية فى ميولها السياسيـة الاولى . وقد احتضنت فى أول قيام الدولـة العباسية، حركات وثورات مناوئة للحكم العباسى وقد لعب المعتزلة ـ وهم المتكلمون الاوائل الذين هضموا الفلسفة الأرسطوطالية ، وطعموا بهـا العقيدة الاسلامية ـ دورا رئيسا فى الحيـاة البصرية . وقد تأثرت العلوم العربية بهذه الحركة الجدلية ، وكان للمنطق اليونانى أثر فى نحـو البصريين .

فالخلاف بين الكوفة والبصرة خلاف منهجى قائم على طبيعة (التناول) للموضوعات المختلفة . ويعزو الاستاذ طه الحاجرى هذا الخلاف الى عناصر البيئة القديمة المكونة لكل من ـ هاتين المدينتين ، ويقول :

والواقع أن البصرة والكوفة ما كان لهما أن يلتقيا ، اذ كانت كل منهما تمثل واحدا مـن هذين الطابعين المتقابلين بمعنى أنـه كان اغلب عليها وأقوى أثرا فيها . فالبصرة تمثل الطابـع العقلى ، والكوفة تمثل الطابع الباطنى السرى . فعلى قدر ما بين هذين الطابعين من خلاف كان الامر بينهما فى شتى نواحى الحياة العقلية ، فذلك تأويل هذه الخصومة العنيفة الدائبة المتصلة بين البلدين ..

فلم يكن الامر للصدفة حين كانت البصرة مهد الاعتزال وبلد المعتزلة ، فى حين كانت الكوفة مهد التشيع وبلد الرافضة . وبين الاعتزال والتشيع ما بين الطابع العقلى والطابع الباطنى أو ما بين العقلية اليونانية والعقلية الكدانية .

ولم يكن الامر للصدفة أيضا حين كانت نشأة النحو فى البصرة على ذلك الاسلوب التنظيمى الدقيق ، فمرجع هذا أيضا لذلك الطابع العقلى الارسطاطالى الذى غلب على البصرة فوجهها الى ذلك النحو من الاستقراء والتصنيف والتنظيم واستخراج قوانين اللغة من خلال ذلك . ثم لم يقتصر الامر على ذلك بل لقد ظهر أثر هذا الطابع واضحا قويا على أبحاث النحو منذ نشأته ، فهو أول امره متأثر بالروح الكلامية خاضع لاساليب الفلسفة اليونانية ...(٧٨)

لكننا ما نكاد نسمع بمجابهةبين الكوفة والبصرة طيلة الفترة التى كانتا فيها قائمتين وحدهما ، حتى تنشأ بغداد وتحتل مركزها الاول فى الحركة العلميـة ، فتنشـط المجابهـة وتشتد المنافسة بين علماء البلدين . ولن نكون بعيدين عن الصواب اذا قلنا ان بغداد بعد انشائهـا وعمارتها قـد أصبحت مركزا تجتذب اليها علماء الطرفين ، فأتاحت بذلك فرصة لم تكن لتتاح لعلماء الكوفة والبصرة أن يلتقوا وأن يتواجهوا مواجهة حيوية فكان ذلك من أهم الدوافع للحركـة العلمية ، وازدهارها . ولو لم تكن بغداد قد جمعت بـين هؤلاء العلماء من جميع الاطراف لما كان هناك مجال للتمييز أو التوفيق بين البلدين ، ولقـد سعى علماؤهما الى مدينة السلام .

والعلماء عندى يشكلون الجانب الحى مـن الحركة العلمية ، فمواجهاتهم تكشف لنا عـن جوانب طريفة للموضوعية العلميـة أو العصبية التى قد تجنى على الطرفين . فالتحديات التى كان نحويو الكوفة والبصرة يتبادلونها أصبحت مضرب المثل فى الحركة العلمية لهـذا العصر . وتتخذ هذه التحديات أشكالا مختلفة ، علميـة

(٧٨) الجاحظ حياته وآثاره ص ٣٦ .

أو شخصية . فقد يبعث أحد الجانبين بمسألة من المسائل بواسطة أحد تلاميذه الى خصمه ، يتحداه فيها ويسأله عنها ليختبر علمه ولتعرف منزلته عندالناس . وكان كل جانب من المتخاصمين يختشى أن ينحاز تلاميذه الى حلقة خصمه ، لا سيما ان تلاميذ الشيخ كانوا أشباه دعاة له ومؤيدين لمذهبه ودافعين عنه أمام خصومه . فهو لا يريد أن يفقدهم . فهذا الكسائى ، وهو عالم جليل بين نحاة الكوفة وقرائها ، رقى بعلمه حتى بلغ بلاط الرشيد ، ولم يكن مؤدبا لاولاده فحسب بل ارتفع الى مرتبة الجلساء . كان يحيط نفسه بمجموعة من التلاميذ كانوا أشبه بدرع يتقى به الضربات الاولى لخصمه . ويبدو أنه لم يكن يواجه خصومه منفردا ، بل نجده فى المناظرات العلنية يقدم تلاميذه لمناوشة الخصم أولا ، وما يلبث أن يحضر الى المجلس بهيبته ووقاره ، ليقول كلمة الفصل ، كما يظهر في مناظرته لسيبويه . ولقد كان التلاميذ فضلا عن ذلك أشبه بحلقة وصل بين مجالس العلماء ، لهم حرية التنقل بينها ولهم الحرية فى التوفيق بين المذاهب التى يأخذونها عن شيوخهم ، كما أن لهم حرية المفاضلة يحكى عن ثعلب أن ختنه ــ وهو زوج ابنته ــ كان يخرج من منزله وهو جالس على باب داره فيتخطى أصحابه ويمضى ومعه دفتره ومحبرته فيقرا على ابى العباس المبرد كتاب سيبويه ، فيعاتبه أحمد بن يحيى على ذلك ويقول له ، اذا رآك الناس نمضى الى هذا الرجل تقرأ عليه يقولون ماذا ؟ . ولم يكن يلتفت الى قوله .. (٧٩) . وسئل مرة ، كيف صار محمد بن يزيد المبرد أعلم بكتاب سيبويه من أحمد بن يحيى ، أى ثعلب . فقال ، لان محمد بن يزيد قرأه على العلماء وأحمد بن يحيى قرأه على نفسه ..

ولقد رويت عن المبرد وثعلب منافرات كثيرة اختلف الناس فيها وفى تفضيل احدهما على صاحبه ، وانحاز المؤلفون الى أحدهما دون الاخر حسب ميولهم الى البصريين أو الكوفيين . فالمبرد بصرى درس كتاب سيبويه ، أما احمد بن يحيى فكوفي المذهب . وقد أتيحت الفرصة لهذين العالمين أن يتصلا ويتواجها مواجهات شخصية بعد مجيء كل منهما الى بغداد . وكانت لكل منهما حلقته فى المسجد ، وان كان بعض تلاميذهما مشتركا بينهما .

وقد يتعصب اتباع عالم من العلماء تعصبا شديدا له حتى يغضبوا له أن يواجه خصمه أو يذهب اليه بنفسه ، خشية أن يقول الناس عنه انه اتصل به أو تتلمذ عليه .. روى ابن الانبارى قال : « سمعت أبا العباس ، يعنى ثعلبا ، يقول ، عزمت على المضي الى المازنى لاناظره ، فأنكر ذلك عليّ أصحابنا وقالوا : مثلك لا يصلح أن يمضي الى بصرى ، فيقال غدا انه تلميذه ، فكرهت الخلاف عليهم » (٨٠) . وقد ذكر ابن الانبارى هذا الخبر فى بعض مصنفاته ليفخر بثعلب ، لكن العلماء المسلمين قالوا : « اراد ابن الانبارى أن يرفع من ثعلب ، فوضع منه . » ، وكان متعصبا للكوفيين . ومعنى هذا أنهم وجدوا هذا الموقف من العصبية المسيئة الى العالم ، اذ لم يجد العلماء فى هذا العصر غضاضة حتى فى الاخذ عن خصومهم والتعلم منهم . فهذا الكسائي ، رغم مواقفه الصريحة من نحويي البصرة ، انحدر الى البصرة فلقي الخليل بن أحمد وجلس فى حلقته واخذ عنه . (٨١) ولا أظن هذا القول من باب الوضع على العلماء أو الانحياز للبصريين ، لان أخذ الكسائي عن علماء البصرة لم يقلل من منزلته . بل زاد من شأنه عند الكوفيين والبصريين معا . لكن هذا الامر ، مضافا اليه شدة المنافسة التي زادت حدة فى الجيل التالي ، وفخر الكوفيين على البصريين وتقربهم من الخلافة فى بغداد ، هو الذى جعل الجاحظ ــ وهو بصرى منشأ وتكوينا

---

(٧٩) معجم الادباء ، ج ١ ص ١٢٠ ــ ٢١ .

(٨٠) المصدر نفسه ، ج ٥ ص ١١٥ .

(٨١) المصدر نفسه ، ج ١٣ ص ١٦٩ .

ومذهبا ـ يفخر على الكوفيين قائلا : « وهؤلاء يأتونكم بفلان وفلان وسيبويه الذى اعتمدتم على كتبه وجحدتم فضله .. » (٨٢)

ولا يعاب العالم اذا اعترف بغلبة خصمه ورجحان رأيه ، لا سيما اذا كانت هذه المناقشات طريقا قويما للوصول الى الحقيقة ، لا وسيلة للمعاندة أو اثارة العواطف . وما دامت هذه المناقشات تدور فى دائرة العلماء ، فلا خشية منها . لكن أكبر ما كان يخشاه العلماء هو أن تغلب روح العامة على الروح العلمية فتوجه هذه الاختلافات وجهة خطرة على الحياة العلمية وعلى المجالس العلمية . ونفهم مما يتردد على السن بعض العلماء أن خشيتهم ليست بسبب العلماء المخالفين لهم فى الرأى ، بل من أن تشتبك العامة فى النزاع . وهذا اكبر ما كان يخشاه المعتزلة فى نزاعهم مع أحمد بن حنبل فى أحداث المحنة ، وقد انحازت اليه العامة بصورة صريحة حتى هاجموا سجنه وحاولوا اخراجه بالقوة ، فأفلت زمام الامر من يد المعتزلة ولم يكديستتب لهم بعد ذلك . (٨٣)

والعامة تحكم بالظاهر وتحكم بعواطفها دون الالتزام بمنهج علمي ، ولذلك فقد يتوقى العلماء من تدخل هؤلاء فى مناقشاتهم ، لا سيما تلك التى كانت تجرى على مسمع من العامة فى المساجد . قيل حين جاء سيبويه من البصرة الى مدينة السلام ، أتى حلقة الكسائي وفيها غلمانه الفراء وهشام ونحوهما . فقال الفراء للكسائي : « لا تكلمه ودعنا واياه فان العامة لا تعرف ما يجرى بينكما ، وتغليبها بالظاهر ، فدعنا واياه .. » (٨٤) . ولعل ما كان يخشاه الفراء هنا هو أن يشتبك الكسائي مع سيبويه فى المسجد ـ وهو محل عام يرده الناس بجميع طبقاتهم ـ وقدعرف الكسائي بفضله ومنزلته فى بغداد ، فاذا ناظره سيبويه ، وهو الشاب الناشيء الذى يتعرض لشيخ مكين المنزلة ، على مشهد من الناس ، فالعامة قد تنحاز بدافع الحماس العاطفي الى سيبويه بغض النظر عن قيمة الحجج التى يوردها الطرفان . ولذلك خشي تلاميذ الكسائي عاقبة هذا التعرض فعرضوا انفسهم للمناقشة دون شيخهم .

ومن جهة أخرى،حاول بعض العلماء أن يستغل هذه العاطفة وهذا الحماس الذى تصدر عنه العامه فى حكمها ، فأثارها ثم غلب خصمه بالحق أو بالباطل ، وهو واع أن الحجة ليست الى جانبه ، والعامة يعجبون بنمط من الكلام الفصيح يصيب أسماعهم دون الالتفات الى دقائق المعاني أو التعمق فيها . ولقد كان هذا الخلق فى العامة من العوامل التى أعانت القصّاص فى المساجد الاسلامية على أن يتحفوهم بأنواع من الملاهي والاحاديث المتعة والمفعمة بالمبالغات ، بحجة الوعظ الديني والتفسير القرآني ، فكان العامة ينجذبون اليهم دون الالتفات الى مدى الانسجام المنطقي فى هذه الاحاديث .

وللأصمعي حكاية مع سيبويه عن مناظرة جرت بينهما فى المسجد علنا ، سندع الاصمعي يحدثنا بها ، وفيها من الدلائل على هذه الامور ما فيها . يقول الاصمعي :

« .. انه عرض علي شيء من الابيات التى وضعها سيبويه فى كتابه ، ففسرتها على خلاف ما فسره ، فبلغ ذلك سيبويه فبلغني أنه قال ، لا ناظرته الا فى المسجد الجامع . فصليت يوما فى الجامع ثم خرجت فتلقاني فى المسجد فقال لي : اجلس يا أبا سعيد ، ما الذى أنكرت من بيت كذا وكذا ؟ ولم فسرت على خلاف ما يجب ؟ . فقلت له ، ما فسرت الا على ما يجب ، والذى فسرته

(٨٢) المصدر نفسه ، ج ١٦ ص ١٢٢ .

(٨٣) من احداث المحنة ، راجع :

W. M. Patton, **Ahmad b. Hanbal and al-Mihna,** (Brill – 1897)

(٨٤) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٩٧ .

أنت ووضعته خطأ ، تسألني وأجيب . ورفعت صوتي فسمع العامة فصاحتي ونظروا الى لكنته فقالوا : لو غلب الاصمعي سيبويه ، فسرّني ذلك، فقال لى ، اذا علمت أنت يا أصمعي ما نزل بـك مني ، لم ألتفت الى قول هؤلاء . ونفض يده في وجهي ومضى . ثم قال الاصمعي ، يا بني فوالله لقد نزل بي منه شيء وددت أني لم أتكلم في شيء من العلم . » (٨٥)

لقد كان العلماء المسلمون يتعرضون لامتحانات قاسية تعرض فيها معارفهم للاختبار بصـور مختلفة . ولا اقصد بهذا تلك المقابلات التى كان يجريها الخلفاء لجملة من العلماء ليختاروا منهم مؤدبين لاولادهم ، فهى كثيرة وترد فى كتب تاريخ الادب ، وقد كاد كل عالم ان يتعرض لها لاسيما النحاة .

ان الطريف من هذه الامتحانات هى تلك التى يقوم بها العلماء بعضهم لبعض فى المجالس العلنية بسبب تلك المنافسة على المنزلة العلمية ، وليس هناك مؤسسة مسؤولة عن منح القاب علمية او منح رتب معينة ، ولذلك يترك الامر للنتائج التى تترتب على هذه المناظرات او التحديات التـى يتبادلها العلماء . وقد كان لبعض المناظرات أثر عظيم فى تقرير مصير العلماء ـ كما سيتبين لنا بعـد .

ان نباهة عالم من العلماء في اى علم تعرّضه لهذه التحديات العلنية ،ويحرص العالم هو ايضا على ان يحافظ على اسمه ومنزلته ، اذ ليس هناك منزلة يوصـل اليها ويوقف عندها ، فتؤخذ بالتسليم له . اذ لا يزال العالم معرضا للامتحان حتى اخر رمق من حياته ، حتى وان بلغ اعلى مرتبة فى العلم والمعرفة . فهذا ابو على القالى يعد من ائمة اللغة والادب ، وكان احفظ اهل زمانه ، حتى انه حين استدعى من المشرق الى الاندلس وجلس للتدريس هناك ، أملى كتابه (الامالى) كله من حفظه . (٨٦) ومع نباهته وعلو شأنه يعرّض يوما للامتحان ، اذ نراه يخطىء فى اقامة وزن بيت من الشعر كان قد رواه مستشهدا به فى بعض مذكراته مع الادباء ، فأنشد بيت عبدة بن الطبيب .

ثمت قمنا الى جرد مسومة
اعرافهن لأيدينا مناديـل

فأنشد عجز البيت على هذه الصورة : (أعرافها لأيدينا مناديل) .

فأنكرها ابن رفاعة الالبيرى ، فاستعاد البيت مرتين، وأنشده أبوعلى على هذه الصورة، فلوى ابن رفاعة عنه منصرفا وقال : مع هذا يوفد على امير المؤمنين وتتجشم الرحلة العظيمة ، وهو لا يقيم وزن بيت مشهور بين الناس ، لا يغلط الصبيان فيـه . والله لاتبعتـه خطـوة . وانصرف عن الجماعة .... (٨٧)

وهذا المبرد ، من اشهر علماء البصرة فى النحو، وأوثقهم فى نحو سيبويه ، يطلب من قبل عيسى بن ماهان ، فيرد عليه من العراق وقد ذاع صيته فيها ، بعد ان اتصل بالخليفة المتوكل ويسأله عيسى بن ماهان ، ذات مرة ، عن معنى (الشاة المجثمة) ، فيقول ، هى الشاة القليلة اللبن ، مثل اللجنة ويسأله عن شاهد ، فيأتى بقول راجز :

لم يبق من آل الجعيد نسمه
الاّ عنيـز لجبـة مجثّمه

ثم يدخـل على اثره ابو حنيفـة الدينورى فيسأله عن المعنى فيقول في النسـاة المجثمة ، هى التى جثمت على ركبتها ونحرت من قفاها فقيل له ، كيف تقول وهذا شيخ العراق ابـو

(٨٥) معجم الادباء ، جـ ١٦ ص ١٢٥ .

(٨٦) ذكر القالي ذلك نصا فى مقدمة كتابه ، الامالي جـ ١ ص ٣ .

(٨٧) نفح الطيب ، جـ ٢ ص ٤٩ ، عن مقدمة الأمالي بقلم الاصمعي .

العباس المبرد يقول هى مثل اللجبة وهى قليلة اللبن ، وانشد البيت . فقال ابو حنيفة ، ايمان البيعة تلزم ابا حنيفة ان كان الا لساعته هذه . هذا التفسير وان كان البيت الا لساعته هذه . فقال ابو العباس المبرد ، صدق الشيخ أبو حنيفة انفت ان ارد عليك من العراق وذكرى ما قد شاع فأول ما تسألنى عنه لا أعرفه (٨٨) . فهذه المواقف شديدة على العلماء .

ونسمع أن المعنيّ بالأدب من الامراء والقواد كان اذا دخل بلدا قام بجمع علمائه فى مناظرات علنية ومجالس تنظم لهذا القصد ، لكى يختار منهم صفوة يتخذهم نصحاء وحاشية ، ولكى يفاخر بهم بقية الحاكمين . فهذا ابو الفتح ابن العميد حين دخل بغداد عقد مجالس مختلفة للفقهاء يوما ، وللادباء يوما وللمتكلمين يوما ، وللمتفلسفين يوما وفرق اموالا خطيرة وتفقد ابا سعيد السيرافى وعلى بن عيسى الرمانى وغيرهما وعرض عليهما المسير معه الى الرى .. (٨٩) . ولعل هدفه من ذلك أن يباهى بهولاء الصاحب بن عباد وغيره من خصومه الوزراء والامراء البويهيين الذين جمعوا حولهم حاشية من العلماء .

وحين تعرض للصاحب بن عباد حاجة لطبيب من الاطباء ، يكتب الى عضد الدولة فى بغداد ان يلتمس له طبيبا . وبعد السؤال والمشاورات ، ينصح أن يبعث بأبي عيسى جبرائيل لا لعلمه بالطب فحسب ، بل لانه متكلم جيد الحجة عالم باللغة الفارسية ، وكأنه يختار عالما للمناظرة والاحتجاج لا للعلم بالطب فقط . فلما وصل الى الرى لقيه الصاحب وانزله احسن منزل ، حتى اذا مضت على اقامته مدة اسبوع اعد له يوما عنده اهل العلم بأصناف العلوم ورتب لمناظرته انسانا من اهل الرى . فيسأله هؤلاء فى مسائل تتصل بالطب فيشرحها لهم شرحا وافيا ، ويعلل تعليلات لم يكونوا قد سمعوا بها . وبعد ان يجتاز هذا الامتحان العلني ، يحل من الصاحب محلا رفيعا فيخلع عليه ، ثم يبدأ باستشارته ، ويطلب اليه ان يؤلف له كتابا في الامراض التي تعرض من الراس الى القدم ، ثم يمنحه عليه ـ بعد اتمامه ـ الف دينار فكان جبرائيل كثيرا ما يفخر قائلا ً صنفت مائتي ورقة اخذت عنها الف دينار (٩٠)

وما دامت هذه المناظرات تقوم مقام امتحان تقرر مصير العالم نتائجه ، فلا عجب ان تعقد عليها اهمية عظيمة ، وتقوم بتنظيم وعلم سابق ويعين لها تاريخ معلوم . فهى اشبه بمناقشات الرسائل الجامعية التى تقيمها بعض الجامعات فى عصرنا هذا . لكنها غير مقصورة على المبتدئين في اول درب البحث العلمي ، بل تعرض لها كبار الشخصيات العلمية الذين قطعوا من الدرب شوطا طويلا . ولقد اشتهرت مناظرات فى تاريخ الحياة العلمية الاسلامية ، كان لها شأنها فى توجيه الحياة هذه . وتشترك هذه المناظرات بجملة سمات ، بشهرتها وبتنظيمها وبنتائجها الحاسمة . واسبق هذه المناظرات زمنا ، المناظرة بين سيبويه والكسائى .

تتفق المصادر الاسلامية على أمور تتصل بهذه المناظرة وتختلف فى أمور ، تبعا لميل المؤلفين نحو البصريين أو الكوفيين .

فسيبويه النحوى البصرى ، نشأ وتثقف فى البصرة ، وأتقن النحو وهو شاب وكانت له حلقة فى شتى المعارف الادبية وهو فى مقتبل العمر . (٩١) ولم يكن قد اتصل ببغداد او بالخلافة قبل هذه المناظرة . أما الكسائي ، وهو من قرّاء الكوفة وشيوخها فى النحو ، فقد كان قبل المناظرة مؤدبا في بلاط الرشيد لولديه الامين والمأمون ، وقد صحب الرشيد حتى موته .

---

(٨٨) انباه الرواة ، جـ ١ ص ٤١ .

(٨٩) مثالب الوزيرين ، ص ٢٧٠ ـ ٧٢ .

(٩٠) عيون الأنباء ، ص ٢١١ .

(٩١) تاريخ بغداد ، جـ ١٢ ص ١٩٧ .

فلماذا تـرى تقوم مناظرة بـين عالمين بهاتين المنزلتين ، هل الغاية منها أن تقرر منزلة البصرة من الكوفة فى النحو ؟ . هل تكمن وراءها مطامح شخصية ترنو الى الشهرة والنباهة ؟ .

تقول بعض المصادر ان سيبويه قصد يحيى بن خالد البرمكي ، وزير الرشيد ، فقال لـه : « جئت لتجمع بيني وبين الكسائي » . وتختلف الروايات فى رد يحيى البرمكي على سيبويـه ، فينقل ياقوت عن جماعة من نحويي الكوفـة والبصرة بينهم المبرد وثعلب أن يحيى رد عليـه قائلا : «لا تفعل فانه شيخ مدينة السلام وقارئها، ومؤدب ولد أمير المؤمنين ، وكل من فى المصر له ومعه » (٩٢) . ويفهم من كلام يحيى البرمكي أن هناك محاذير من التعرض لشيخ فى منزلة كمنزلة الكسائي ، ليس عند الخليفة وحده بل عند أهل بغداد ، اذ أن « كل من فى المصر له ومعه » . وفى هذا مجازفة تكفي لمنع شاب قدم بغداد وحده وليس لـه فيهـا مؤيدون . لكن البغدادى ينقل روايته عن رواة الكوفة وحدهم ، فيأتي فيها رد يحيى بصورة مختلفـة ، اذ يقول لسيبويـه : « الكسـائي عندنا رجل عالم لا يمتنع عن مناظرة أحد ، وأنا أتقدم اليه فى الحضور » (٩٣) . والفرق بين الجوابين أوضح من أن يدل عليه .

على أن بعض المؤرخين المتأخرين يذهب الى أن يحيى البرمكي هو الذى أراد أن يجمع بينهمـا لانهما اماما الكوفة والبصرة فى زمانـه . فجمع بينهما قصدا . (٩٤)

وأخيرا يعين يـوم للمناظرة بعد أن يستأذن الخليفة فى ذلك ويدعى كلا الطرفين . ويبدو أن سيبويه لم يكن فى صحبته أحد من أصحابه أو من مؤيدى مذهبه ، « فلما كان ذلك اليوم ، غدا سيبويه وحده الى دار الرشيد » (٩٥) . وكان الكسائي قد أحاط تلاميذه علما فحضر منهم جماعة قبل حضور شيخهم ، كان منهم الفراء والاحمر وهشام بن معاوية ومحمد بن سعدان .. (٩٦) . ولقد سـاعد هؤلاء التلاميذ على توهين قـوى خصمهم اذ بدأوا بمناظرته والقاء المسائل عليه ، قبل حضور شيخهم الكسائي . ولم يقف الامر عند حد المناقشة بل تعدّاه الى التعريض والاثارة، اذ كلما أجاب سيبويه بجواب ، قال له الاحمر « أخطأت يا بصرى » ، على مسمع من المجلس كله ، فغضب سيبويه وقال « هذا سوء أدب » ، وامتنع عن المناظرة حتى يحضر الكسائي . وأخيرا يحضر الكسائي ،وكأنه يدخل حلبة للمصارعة بعد أن وهنت شوكة خصمه ، وتبدأ المناظرة بينهما . ويختلفان فى المسألة النحوية المشهورة ، ثم تقوم قضية ، اذ من سيحكم بين الطرفين وهما عالمـا مصريهما . ويقال انهما رجعا الى بعض الاعراب الذين يوثق بفصاحتهم ، فيحكم هؤلاء بما يراه الكسائي ويردون قول سيبويه . وهنـا نسمع اتهامات البصريين توجّه الى الكوفيين . فقـد ذهب أصحاب سيبويه الى أن « الاعراب الذين شهدوا للكسائي من أعراب الحطمية الذين كان الكسائي يقوم بهم ويأخذ عنهم » (٩٧) . وقد قيل أكثر من ذلك فى وصف نتيجة المناظرة ، يقول ياقوت « وتعصبوا عليه وجعلوا للعرب جعلا حتى وافقوه على خـلافه .. » (٩٨) بينما يـرد الكوفيون علـى رواياتهم بقولهم « فقـال بعض

---

(٩٢) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ١١٨ ـ ٢١ .

(٩٣) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٠٤ .

(٩٤) انباه الرواة ، ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٩٥) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ١١٨ .

(٩٦) المصدر نفسه . لكن البغدادى لا يذكر من تـلاميذ الكسائي الذين حضروا غير الفراء والاحمر .

(٩٧) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ١٢١ .

(٩٨) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .

الجهال ان الكسائي واطأ الاعراب من الليل حتى تكلموا بالذي أراده . وهذا قول لا يعرج عليه لان مثل هذا لا يخفى على الخليفة والوزير وأهـل بغداد أجمعين » (٩٩) . فالكوفيون فخورون بشيخهم ، بل لقد ذهب بعضهم الى أن بدرة المال التي دفعت الى سيبويه لم تكن من يحيى البرمكي بل كانت من الكسائي نفسه ، أو بايعاز منه ، وكأنه أشفق على سيبويه بعد ما لحقه من خزي الخيبة والفشل .

لقد كان لهذه المناظرة أثر ظل يذكره الرواة حتى عصرنا هذا . ولعل من أهم آثارها عندنا ، ما أصاب سيبويه نفسه من خيبة وألم ، حتى لقد خرج وصرف وجهه تلقاء فارس ، وأقام هناك حتى مات غما بالذرب ، ولم يلبث الا يسيرا ولم يعد الى البصرة . ولهذا القول ، عندي ، احتمالان هما : اما أن المناظرة كانت من الاهمية في حياة العالم بحيث انها توشك أن تقرر مجرى حياته ، لا العلمية فحسب بل حتى مصيره . أو أن الرواة المؤيدين للبصريين قد زادوا في وصف أثر المناظرة في سيبويه نفسه فجعلوها سببا في موته غما وهو لا يزال في مرحلة مبكرة من حياته ، اذ تذهب هذه الروايات الى أنه مات ولم يبلغ الاربعين من العمر . (١٠٠) وأنا أرجح الاحتمال الاول ، وذلك لاهمية هذه المناظرات العامة في الحياة العلمية ، ودليلنا على ذلك أمثلة أخرى من هذه المناظرات التي سجلتها لنا كتب تاريخ الادب من كل عصر .

ففي القرن الرابع الهجري تجرى مناظرة لا تقل أهمية عن هذه المناظرة ، وهي شبيهة بها من جهات كثيرة ، ومختلفة عنها في أمور أخرى . تلك هي المناظرة بين بديع الزمان الهمذاني وأبي بكر الخوارزمي التي كان لها شأن عظيم في حياة هذين الرجلين .

فأبو بكر الخوارزمي يعد من أشهر أدباء القرن الرابع الهجري ، طلب الادب وقام بنشره وكان له أتباع . وقد تقلب في البلاد بين العراق والشام وفارس ، واتصل برجال عصره ، فلقي سيف الدولة الحمداني وخدمه ، ثم مضى الى بخارى فنيسابور فسجستان . وقد كان مفضلا عند الصاحب بن عباد ، حتى لقد جعل له الصاحب رسما يصل اليه كل سنة ، وهو مقيم بنيسابور (١٠١) وقيل عنه انه « كان يتعصب لآل بويه تعصبا شديدا » ، ولعل هذا كان من الاسباب التي جعلته يتعرض لظروف قاسية في حياته ، وهيأت هذه الظروف جوا من التألب عليه ، ساعد عليه اعلان الخوارزمي عن رأيه في سياسة بعض القواد ، اذ كان « يغض من سلطان خراسان ويطلق لسانه بما لا يقدر عليه » ـ كما يقول التعالبي ـ (١٠٢) . الى أن كانت أيام تاش الحاجب ورجع من خراسان الى نيسابور منهزما . فشمت به وجعل يقول ، قبحا له وللوزير أبي الحسن العتبي ! ، فأمر هذا بمصادرة أمواله وقطع لسانه . وقبض عليه فعلا وأخذت أمواله ، الا أنه استطاع أن يهرب الى الصاحب في جرجان. وحدث أن قتل العتبي وقام مقامه أبو الحسين المزني ، وكان من أشد الناس حبا للخوارزمي ، فاستدعاه وأعاد اليه ما أخذ منه فارتفع شأنه عند ولاة نيسابور . وان كان بعض وجوه نيسابور ظلوا مستوحشين منه . (١٠٢)

أما بديع الزمان ، فقد كان حين لقائه للخوارزمي ، أديبا شابا لم يتجاوز الخامسة والثلاثين من العمر ، يطلب الشهرة وقد استقرت أصولها عند الخوارزمي ، ويطلب التقرب من حكام عرفهم الخوارزمي وكان ذا منزلة رفيعة عندهم .

فما هو الطريق نحو الشهرة والمنزلة ، ولم

---

(٩٩) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٠٤ (رقم الترجمة ـ ٦٥٤٤) .

(١٠٠) معجم الأدباء ، ج ١٦ ص ١١٥ .

(١٠١) يتيمة الدهر ، ج ٤ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٨ .

(١٠٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ ـ ٩

لا يتحدى اديبا وشيخا معروفا ، ولم لا يكون هذا التحدى على مشهد من علماء عصره ؟؟ . انها فرصة اذا خسرها لم يخسر الا جولة ، وهو لا يزال شابا فى أول الدرب .

ان أول مناورة يقوم بها البديع فى هذه السبيل هي أنه حالما وصل الى نيسابور ، وقد عاد اليها الخوارزمي واستقر بها ، كتب اليه كتابا بالتعظيم والتبجيل فى المخاطبة يطلب فيه لقاءه . وبعد أن يلتقي به أول مرة ، يكتب بديع الزمان كتابا آخر اليه يعاتبه فيه على سوء لقائه . (١٠٣) ويعتذر الخوارزمي اليه ويتكاتبان بألقاب التعظيم والمخاطبة ، بـ (الشيخ سيدى) و (الاستاذ سيدى) ، التي على المبالغة فيها ، لا تعني شيئا خاصا ، لانها سمة من سمات التأدب التي عرف بها العصر ، وهي مألوفة فى المخاطبات الفارسية بصورة خاصة . وقد أثبت ياقوت رسائلهما بهذا الشأن . (١٠٤)

ولا يكتفي البديع بذلك بل يسعى الى لقاء الخوارزمي في مجلس عام . ويبدو أن هناك اتجاها في نيسابور كان يسعى لتحدى منزلة الخوارزمي ، يقول ابو الحسن بن أبي القاسم البيهقي « وأعان البديع الهمذاني قوم من وجوه نيسابور كانوا مستوحشين من أبي بكر ، فجمع السيد نقيب السيادة فى نيسابور أبو على بينهما وأراده (أى أبا بكر الخوارزمي) على الزيارة ، وداوه بأعلى ملقاباذ فترفع ، فبعث اليه السيد مركوبه .. » (١٠٥)

وهكذا يضطر الخوارزمي الى لقاء هذا الاديب الشاب فى ظروف لم تكن صالحة تماما ، كما كانت للكسائي عند لقائه سيبويه . ويحضر الخوارزمي تحيط به جماعة من تلاميذه ، لكنه بدلا من تقديم بعض تلامذته للحلبة أولا ــ كما فعل الكسائي ــ يتقدم اليه بنفسه . وكأنه قرين له أو مساو لمنزلته . وهذا يكفي اعترافا ضمنيا لاقراره له بالمنزلة المعادلة له ، وهو الاديب الشيخ الذى أقر الرؤساء له بالمنزلة . لكن يبدو أنه لم يكن للخوارزمي بد من ذلك .

وتستمر المناظرة بينهما أكثر من يوم . فبعد اللقاء الاول تدوم المناظرة حتى وقت متأخر من الليل ، حتى بات القوم فى مجلسهم وقد غلب عليهم النعاس ، ثم أصبحوا فتفرقوا .

ويقوم البديع بمناورة أخرى محاولا اعداد الظرف للجولة التالية ، وقد وثق من نفسه بعد أن وجد الجو ملائما له . فيزور ابا بكر ويعتذر اليه عما بدر منه فى مناقشته الاولى فيتصافيان.
ويبدو ان الجو تهيأ فعلا لبديع الزمان عند أهل نيسابور ، اذ كان « بعض الرؤساء مستوحشا من الخوارزمي وهيأ مجمعا فى دار الشيخ السيد أبي القاسم الوزير » (١٠٦) ، وكان ذلك للمرة الثانية ، وحضره جماعة من العلماء . وقبل بدء المناظرة يلقي بديع الزمان قصيدة فى مدح آل البيت ، متقربا بها من شيوخ المجلس .

وتبدأ المناظرة بينهما في مسائل ادبية وشعرية ولغوية . ولو صدّقنا ما تنقله الروايات من وصف لهذه المناظرة ، لرأينا مدى غلبة صلف الشباب واندفاعه على بديع الزمان ، وقد وجد الاسماع تنحاز اليه . وأذكر مثلا على ذلك هذا الجزء من المناظرة :

ينشد بديع الزمان البيتين التاليين :

مهلا أبا بكر فزندك أضيق
واخرس فان أخاك حي يرزق
يا احمقا وكفاك تلك فضيحة
جرّبت نار معرّتي هل تحرق

(١٠٣) معجم الادباء ، جـ ١ ص ١٨٦ ــ ٨٧ .

(١٠٤) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٦٧ ، ص ١٨٨ ــ ١٩٦ .

(١٠٥) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٧٣ .

(١٠٦) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٧٩ .

والتعريض بأبي بكر الخوارزمي ، فى هذين البيتين لا يحتاج الى الدلالة عليه والاشارة اليه. ومع ذلك ، تقول الرواية ، أن الخوارزمي قال : « يا أحمقا ، لا يجوز فانه لا ينصرف » . فيجيبه البديع : « لا نزال نصفعك حتى ينصرف وتنصرف معه » (١٠٧)

ولو صح هذا الامر فانه خروج ظاهر على أدب المناظرة ، لا سيما اذا كان يصدر من مناظر شاب نحو شيخ كبير السن . ولا ادرى كيف يسكت اهل المجلس على سوء الادب هذا ، وبخاصة اذا علمنا ان المناظرات كانت تلتزم بآداب معينة مرسومة كان على الطرفين أن يراعياها. الا ان يكون هناك تواطؤ على احراج الخوارزمي . أما آداب المناظرة ، فسأعرض لها فيما بعد ، وهي ان دلت على شيء فانما تدل على نضوج العلم والعناية به ، حتى اذا بلغنا القرن الرابع للهجرة، رسخت كثير من عاداته وأصبحت قواعد يلتزم بها .

ولا يكتفي البديع بهذا حتى يهزأ بالخوارزمي على مسمع الناس وفى مشهد منهم ، اذ يقال انه قام وقبل رأس الخوارزمي ويده وقال « اشهدوا أن الفلبة له . قال ذلك على سبيل الاستهزاء » . (١٠٨)

لقد كان لهذه المناظرة آثار بعيدة فى حياة هذين الرجلين ، فالمؤرخون يذهبون الى أن نجم بديع الزمان قد تألق على أثر ذلك ، وقد خلا له الجو ، وخاصة بعد موت الخوارزمي الذى قيل عنه انه « عاد الى بيته وانخزل انخزالا شديدا وانكسف باله وانخفض طرفه ، ولم يحل عليه الحول حتى خانه عمره ، وذلك في شوال سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة .. » (١٠٩) . وكان مولده فى سنة ٣٢٣ هـ .

هذا هو شأن هذه المناظرات فى الحياة العلمية لهذه العصور . ولا يقل شأنها عن مناقشات الرسائل العلمية فى عصرنا ، بل لقد كان اثرها ابعد واسبر غورا ، لانها شملت ذوى المكنة والتمرس فى العلم ولم يسلم منها الشيوخ ، ولم يكن اثرها بأقل شأنا فى تقرير مصيرهم عند معاصريهم .

لقد شملت هذه المناظرات أصحاب العلوم والمناهج المختلفة ، ولم تقتصر على المختصين بعلم واحد . ولقد شهد القرن الرابع الهجرى أصنافا من هذه المناظرات كان لها من الصيت ما جعلها تفرض نفسها على المؤلفين فرضا ، فنقلت بدقة أكبر لانها دونت أثناء جريانها .

ولعل من أشهر مناظرات هذا القرن ، تلك المناظرة التي قامت بين شيخين ، لكل منهما — فى علمه الذى اختص به — منزلة لا تقل عن منزلة صاحبه . وقد زاد من قيمة هذه المناظرة أن آراء هذين الشيخين تمثل اتجاهين بارزين فى هذا العصر . وقبل الحديث عن هذا الامر لا بد من عرض شيء يتصل بهما .

الشيخان هما : الحسن بن عبد الله أبو سعيد السيرافى ، العالم النحوى المعروف ، قال عنه ابن الانبارى، « انه كان من أكابر الفضلاء وأفاضل الادباء ، زاهدا لا نظير له في علم العربية . وكان أبوه مجوسيا . وصنف تصانيف كثيرة أكبرها (شرح كتاب سيبويه) ولم يشرح كتاب سيبويه احد أحسن منه . ولو لم يكن له غيره لكفاه فضلا ... » (١١٠) . وكان من أعلم الناس بنحو البصريين . وقد فضله أبو حيان التوحيدى على كثير من نحويي عصره لانه أجمع لشمل العلم وانظم لمذاهب العرب وأدخل في كل باب وأخرج من كل طريق وألزم للجادة

---

(١٠٧) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٧٦ .

(١٠٨) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٨٢ .

(١٠٩) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٨٠ — ويتيمة الدهر ، ج٤ — ص ٢٠٩ .

(١١٠) نزهة الالباء ، ص ٢١١ — ١٢ .

الوسطى في الدين والخلق ، وأروى في الحديث واقضى في الاحكام وافقه في الفتوى واحضر بركة على المختلفة واظهر اثرا في المقتبسة . (١١١) .

أما الطرف الآخر في المناظرة فهو متى بن يونس القنائى ، وهو من العلماء النصارى ، وصفه القفطى بأنه عالم بالمنطق شارح له ، مكثر وطيء الكلام قصده التعليم والتفهيم ، وعلى كتبه وشروحه اعتماد أهل هذا الشأن فى عصره ومصره (١١٢) . وقال عنه ابن النديم انه من أهل دير قنى ممن نشأ في اسكول مرماري . . واليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره . (١١٣) ويبدو أن شروحه في المنطق يعوّل عليها الناس في القراءة . وقد نقل عن السريانية وشرح كتب المنطق اليوناني . (١١٤)

فالمناظرة اذن بين نحوى ومنطقي . اما موضوع المناظرة فهو المفاضلة بين النحو والمنطق . وليس هناك من شك في أن محاورة كهذه قد جرت فعلا . (١١٥) فهى فضلا عن وصولها الينا بدقة ، لان الوارقين أحضروا محابرهم والواحهم وكتبوها عندما كانت تجرى ، (١١٦) وفي هذا من الدليل ما فيه على ما يعلقه العلماء من الاهمية على هذه المناظرات . أقول ، فضلا عن ذلك ، ليس بغريب أن تقوم مفاضلة بين النحو والمنطق بين شيخين من شيوخهما ، لانها تعبر عن الدفاع عن منهجين مختلفين من مناهج الفكر في هذا العصر . كل منهج يتخذ آلة معينة للتوصل الى الحقيقة التى يطلبها ، وبالتالى ينظر الى الحقيقة من الوجهة التى توصله اليها وسيلته .

فاللغويون (وآلتهم النحو) يرون جانبا من الحقيقة يختلف عما يراه الفلاسفة (وآلتهم المنطق) منها . والمفاضلة تجرى بين هاتين الآلتين .

ورب سائل يسأل : ما هي المناسبة بين النحو والمنطق حتى يقوم شيخان من شيوخ هذا العصر ليتناظرا فيهما ؟ . ولعل الاجابة على هذا السؤال تكمن في طبيعة النشاط العلمى لهذا العصر وظروفه المحيطة به .

يمتاز القرن الرابع الهجرى بنشاط ملحوظ فى العلوم العقلية وباتجاه المشتغلين بهذه العلوم الى الافادة من الفلسفة اليونانية بنطاق واسع تأسست على اثره قواعد الفلسفة الاسلامية مستقلة شيئا فشيئا عن الدراسات الدينية والعلوم الشرعية والنقلية . ولقد كان أكثر القائمين بهذا النشاط الفلسفي ذوى ثقافة يونانية أو اطلاع على العلوم اليونانية بواسطة السريانية . ولقد أدى هذا النشاط الى ضرورة التمييز بين منهج العلوم العقلية — وعلى رأسها الفلسفة — ومنهج العلوم النقلية — وعلى رأسها الشريعة — ثم التفسير واللغة ، وهو منهج يختلف في السبيل التى يسلكها الى الحقيقة . ولقد عيب على بعض متكلمى هذا العصر خلطهم بين المنهجين ، اذ تناولوا الشريعة والفلسفة بمنهج واحد ، فلم يأتوا بشىء . ولعل ما قام به اخوان الصفا للتوفيق بين العلوم المختلفة والفلسفات والاديان والعقائد يقف مثالا بارزا على هذا الخلط المقصود بين مناهج متعددة المجالات . ولعل خير من عبر عن هذا التمييز بين منهجى الشريعة والفلسفة ، أبو سليمان السجستانى المنطقى ، وقد مر بنا

---

(١١١) الامتاع والمؤانسة ، جـ ١ ص ١٢٩ .

(١١٢) تاريخ الحكماء ، ص ٣٢٣ .

(١١٣) الفهرست ، ص ٣٨٢ .

(١١٤) تاريخ الحكماء ، ص ٣٢٣ .

(١١٥) انظر المقالة التي كتبها المستشرق Margolio.th مناقشا مدى صحتها التاريخية فى :

Journal of the Royal Asiaitc Society. (1905) PP. 79-91

(١١٦) الامتاع والمؤانسة ، جـ ١ ص ١٢٨ .

ذكره في أول هـذا البحث ، وهـو ممـن عني بالفلسفة وعاش في معمعة هذا القرن . وقـد كان ابو سليمان نفسه تلميذا لمتّى بن يونس ، قرأ عليه وتصدر لافادة هذا الشأن وقصده الرؤساء والاجلاء . وكان أبو حيان ــ كما رأينا سابقا ــ أحد المتصلين المعتصمين به . (١١٧) **ولقدعرض** أبو حبان عليه جملة من رسائل اخوان الصفا كان قد وجدها مبثوثة في سوق الوراقين ــ كمـا يقول ــ ، فحملها الى شيخه ليعرف رأيه فيها . فنظر فيها أياما وأعادها اليه . وكان أول نقـد يوجهه السجستانى الى هذه الرسائل قوله :

« تعبوا وما أغنوا ونصبوا وما أجدوا وحاموا وما وردوا وغنوا وما طربوا ، ونسجو فهلهلوا ، ومشطوا ففلفلوا ، ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع،**ظنوا انهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفةالتى هى علم النجوم والافلاك والمجسطى والمقادير وآثار الطبيعة والموسيقىالتى هىمعرفة النغم،والايقاعات** والنقرات والاوزان ، والمنطق الذى هو اعتبار الاقوال بالاضافات والكمبات والكيفيات ــ في الشريعة ، وان يضموا الشريعة الى الفلسفة .

وهذا مرام دونه **حدد وقد توفر على هـذا** قبل هؤلاء قوم كانوا أحدّ انيابا واحضر اسبابا **وأعظم اقدارا وأرفع أخطارا وأوسع قوى وأوثق** عرا ، فلم يتم لهم ما أرادوه ، ولا بلغوا منه مـا أمّلوه وحصـلوا على لوثات قبيحة ، ولطخات **فاضحة والقاب موحشة ، وعواقب مخزية وأوزار** مثقلة . . » (١١٨) فالفرق بين الشريعة والفلسفة **فرق جوهرى فى المنهج الذى تسلكه كل منهما فى** الوصول الى الحقيقة . ومن هنا قام علماء هذا **القرن بالمناقشة والمفاضلة بين هذين الاتجاهين** في كل مناسبة . ولقد جرت تحديات بهذا المعنى **بين اصحاب الشريعة وأصحاب الفلسفة فىسوق** الوراقين التى كانت اشبه بمنتدى يجتمع فيه العلماء في هذا القرن للاطلاع على ما ينسخ مـن **كتب فى دكاكين الوراقين . كانوا يلتقون فيهـا** فيلقى بعضهم على بعض مسائل يختبرون فيهـا علمهم وقابلياتهم على المناظرة . **ومن هذا المعين** الزاخر استقى ابو حبان التوحيدى مادة كتبه ، فجاءت مفعمة بتلك المناظرات التى كانت تدور في كل مناسبة بين اصحاب المذاهب المختلفة .

ومن اقرب هذه المناظرات الىالموضوع الذى نحن فيه ، تلك المناظرة التى تدور بين المقدسى (وهو **ابو سليمان محمد بنمعشر البيستى)،والحريرى** (غلام ابن طرارة) ، في المفاضـــلة بين الشريعة والفلسفة . وقد اثبتها ابو حيان في الامتاع . (١١٩)

أما مناظرة السيرافي ومتى بن يونس ، فهى على أهميتها لم تقرر شيئا في مصير النحـو أو المنطق . ولعل أول ما يلفت النظر في هذهالمناظرة انها مرتجلة لم تهيأ بسابق موعد ، ولم يتبـع **المتناظران منهجا مرسوما،ولذلك قد تبدو المسائل** فيها مرتبكة وغير **واضحة العلاقة .**

جرت المناظرة في مجلس الوزير ابن الفرات ، وزير المقتدر . وكان ذلك سنة ٣٢٦ هـ .

وقد حضر المجلس جمع من جلة العلماء . ويبتدر ابن الفرات أصحاب المجلس قائلا : الا ينتدب منكم انسان لمناظرة متى في حديث المنطق ، فانه يقول ، لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من التبهة ، والشك من اليقين ، الا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده ، فأطلعنا من جهة اسمه على حقائقه ... فأحجم القوم واطرقوا . (١٢٠)

---

(١١٧) **تاريخ الحكماء ، ص ٢٨٢ .**

(١١٨) **الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ص ٦ .**

(١١٩) **الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ص ١١ ــ ١٨ .**

(١٢٠) **المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٠٨ .**

ويبدو أن متّى بن يونس كان مستبدا بهذا العلم وقد أثار حفيظة من حوله بكبريائه . ومع ذلك يتهيب العلماء من مجابهته في هذا المقام . فيعنفهم ابن الفرات على احجامهم وتغامزهم وترامزهم ، وهو يعدهم في العلم (بحارا) ــ كما يقول ــ . فيجيبه السيرافي قائلا :

اعذر ايها الوزير فأن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس على الاسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادة والالباب الناقدة ، لان هذا يستصحب الهيبة ، والهيبة مكسرة ، ويجتلب الحياء ، والحياء مغلبة . وليس البراز في معركة خاصة كالمصاع في بقعة عامة (١٢١)

لكن السيرافي ما يلبث حتى يقدم ، مترددا أول الامر ، ثم واثقا من نفسه بعد قليل . ويبدو أن تحيز المجلس له كان من الدوافع التى نشطته فأدهش الحاضرين بتدفقه بكلام ما كان يظن أنه قادر عليه . وقد نقل علي بن عيسى الرمانى أحد العلماء الذين حضروا المجلس ، وصفا لما انفض عليه المجلس ، يقول فيه : وتقوض المجلس وأهله يتعجبون من جأش أبى سعيد الثابت ، ولسانه المتصرف ووجهه المتهلل وفوائده المتتابعة (١٢٢) . ويسأل ابو حيان على بن عيسى قائلا : اما كان ابو علي الفسوى (وهو من أئمة النحو في هذا العصر أيضا) ، حاضر المجلس ؟ . قال ، لا ، كان غائبا ، وحدث بما كان ، فكان يكتم الحسد لابى سعيد على ما فاز به من هذا الخبر المشهور والثناء (١٢٣) .

والسبب في هذا التحاسد ان أبا علي كان هو الآخر ممن انصب على النحو ، وكانت بينه وبين أبى سعيد السيرافي منافسة في هذا العلم . وقد قام أبو علي بشرح كتاب سيبويه هو كذلك ، لكنه ــ على ما يقول ابو حيان ــ متقد بالغيظ على ابى سعيد وبالحسد له ، كيف تم له تفسير كتاب سيبويه من أوله الى آخره ، بعريبه وأمثاله وشواهده وأبياته (١٢٤) . ولقد بلغت المنافسة بينهما حدا حتى أن أبا على اشترى شرح أبى سعيد للكتاب الا أن اصحابه أبوا الاقرار بذلك وزعموا انه اراد النقض عليه واظهار الخطأ فيه . ولعل هذه المناقشة بين هذين العالمين قد اثارت معاصريهما ودفعت أحد امراء هذا العصر الى التفكير فى الجمع بينهما فى مناظرة عامة أيضا ، فلم يقض له ذلك ــ كما يقول ابو حيان ــ لان أبا سعيد مات فى رجب سنة ثمان وستين وثلاثمائة . (١٢٤)

فالمناظرات في هذا العصر امتحانات علنية منظمة ، ونتائجها تنتشر في الدوائر العلمية فتثير اهتمام جميع العلماء ممن حضر أو لم يحضر المجلس . ويبدو من اخبار أبى سعيد السيرافي التى ينقلها أبو حيان ، وهو تلميذه في النحو ،أن الشيخ قد تعرض لهذه المواقف مرات غير هذه . ويبدو أنه لم يكن موفقا فيها جميعا . فقد جوبه بمسألة في مجلس ابى الفتح ابن العميد ذات مرة ، وقد تحداه العامرى ، وهو أحد فلاسفة هذا العصر ، مر بنا ذكره سابقا ،وفاجأه بسؤال لم يكن يجول في وهمه . لكن أبا سعيد تخلص من الجواب ببلاغة لسانية لا قيمة لها في الميزان العلمى او الفلسفى لهذا لعصر . ويبدو ان ابن العميد نفسه قد التفت الى حرج موقف السيرافى ، فأدار دفة الحديث نحو وجهة أخرى. وفيما يلي الخبر عن أبي حيان لما فيه من طرافة في وصف هذه المواقف ، يقول :

انعقد المجلس في جمادى الآخرة سنة اربع وستين وثلاثمائة ، وغص بأهله . فرأيت العامرى

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

(١٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

(١٢٤) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٣١ .

وقد انتدب فسأل أبا سعيد السرافي ، فقال ، ما طبيعة الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) ؟ فعجب الناس من هذه المطالبة ، ونزل بأبى سعيد ما كاد يتسده به . فأنطقه الله بالسحر الحلال ، وذاك أنه قال ، ما أحسن ما أدبنا به بعض الموفقين من المتقدمين فأنه قال :

واذا خطبت على الرجال فلا تكن
خطل الكلام تقوله مختالا
واعلم بأن من السكوت لبابة
ومن التكلف ما يكون محالا

والله يا شيخ ، لعينك اكبر من فرارك ، ولمرآك أوفى من دخلتك ، ولمنشورك أبين من مطويك . فما هذا الذى طوعت له نفسك ،وسدد عليه رأيك . انى اظن ان السلامة بالسكوت تعافك ، والغنيمة بالقول ترغب عنك . والله المستعان . » وهنا يتدخل ابن العميد ويظهر اعجابا بالسيرافى فينشد ابياتا من الشعر ثم يقول : هاتوا حديثا آخر فقد يئسنا من هذا . ثم أقبل على ابن فارس معلمه فقال ، يئسنا من كلام أصحابك في الفرضة والشط . تم يقول أبو حيان فلما خرجنا قلت لابى سعيد السيرافي ، ايها التيخ ، رأيت ما كان من هذا الرجل الخطير عندنا ، الكبير في انفسنا . فقال ، ما دهيت قط بمثل ما دهيت به اليوم . ولقد جرت بينى وبين أبي بشر متى صاحب شرح كتب المنطق سنة عشرين وتلاثمائة في مجلس أبى الفتح جعفر بن الفرات ، ملحة كانت هذه أتسوس وأشرس منها (١٢٥) . وكأن العامرى أخذ بثأر المناطقة من النحويين . وبهذه المناسبة يحدث السيرافي أبا حيان بتفاصيل مناظرته مع متّى (بزوبرها) ، كما يقول التوحيدى ، رغم مرور أكثر من أربعين عاما عليها – كما جاء في تاريخ السيرافي لها . ومن الجدير بالذكر أن السيرافي الآن قد جاوز الثمانين من العمر . فهو ، على منزلته العلمية العالية ، لا يزال يعرض لهذه الامتحانات العلنية.

لقد اصبحت المناظرات ذات شأن في القرن الرابع ، تخضع لنظام واضح المعالم ، لا يقل في درجة نضوجه ، عن نظام (المناقشات الاكاديمية) التى تعرف في الجامعات اليوم ب (Seminars) ولست أقصد الى المبالغة فيما أذهب اليه ، فقد اجتذب انتباهى في وصف هذه المناظرات ، وبخاصة في القرن الرابع ، انها منظمة تنظيما تخضع فيه لقواعد وآداب معينة لا بد انها قد تطورت عبر العصور حتى وصلت الى صورتها الناضجة هذه . ولا شك أن العلماء قد توصلوا الى هذه القواعد العامة نتيجة لخبراتهم التى مروا بها في المناظرات المختلفة فمجالس العصور الاولى بسيطة ومباشرة ، وهي فى الاغلب ، لا تقوم بسابق تنظيم ، فكانت تجرى في حلقات المساجد والمجالس العامة عرضا . حتى تنبه الى اهميتها بعض الخلفاء ، فأصبحت تعقد بسابق علم . ولعل المأمون من اوائل الخلفاء العباسيين الذين عنوا بالجدل وبأقامة مجالس خاصة لهذا الغرض. وربما شارك هو نفسه في ادارتها وتوجيهها . وما تلبث هذه التحديات ان تنتقل من (المنافرة) العاطفية المرتجلة التى تقوم على أسس أخرى ، الى (المناظرة) التى تقتضى التخصص العلمى والتعمق في هذا التخصص ، والتعرف على جميع دقائقة . لان النتائج المترتبة عليها أصبحت عامة ولم تعد فردية ، وأصبحت تعبيرا عن المدارس الفكرية والعلمية وعن المنافسة الشديدة بين مناهجها المختلفة . ولقد كان للمعتزلة الفضل الاول فى العصر العباسي فى احلال الجدل هذا المكان الاول في مجالسهم . وقد ادرك المتجادلون بخبرتهم أن هناك قواعد يجب أن تخضع لها الاطراف المتجادلة ، اذا كانوا يطلبون الحقيقة ، وهى مطلب العالم ، لا الاثارة العاطفية التى هى اولى بالعامة . ونسمع من آداب المناظرة قولهم: قيل لا يميل الى الجلبه واللجاج الا من عجز عن الغلبة بالحجاج .

(١٢٥) مثالب الوزيرين ، ص ٢٧١ – ٧٣ وسبق عن الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ١٠٨ انها كانت فى سنة ٣٢٦ هـ .

وقال المأمون لهاشمي حضر مجلسه فناظره وشغب :

لا ترفعن صوتك يا عبد الصمد
ان الصواب في الاسدّ لا الأشد (١٢٦)

وقيل « اجتمع متكلمان فقال أحدهما ، هل لك في المناظرة ؟ . فقال ، على شرائط : أن لا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ، ولا تحكم ، **ولا تقبل على غيرى وأنا أكلمك ، ولا تجعل الدعوى** دليلا ، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك الاّ جوزت الى تأويل مثلها على مذهبي ، وعلى ان تؤثر التصادق ، وتنقاد للتعارف ، وعلى أن كلاّ منّا يبني مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته . . » (١٢٧) .

ويبدو من مناظرات القرن الرابع أنها لم تكن تعقد بتعيين مسبق فحسب ، بل هي منظمة تنظيما دقيقا ، لا سيما اذا كانت المناظرة بين مجموعة من العلماء ، لا بين شخصين فقط . حينذاك نجد عالما يترأس المجلس ويقوم بترتيب الكلام ، ويعطي المتناظرين الفرص المناسبة للسؤال والرد . وهو أشبه بما يعرف عندنا اليوم برئيس الجلسة (chairman) :

ذكر أبو حيان مجلسا شهده في عصر عزّ الدولة في بغداد ، وكان يرأس الجلسة أبو الوفاء المهندس . يقول أبو حيان : « ولقد رأيت أبا عبد الله البصرى في مجلس عزّ الدولة سنة ستين (يعني وثلاثمائة) ، في شهر رمضان . والجماعة هنا أبو حامد المروروذى ، وأبو بكر الرازى ، وعلي بن عيسى ، وابن نبهان ، وابن كعب الأنصارى ، والأبهرى ، وابن طرارة ، وأبو الجيش شيخ الشيعة ، وابن معروف ، وابن أبي شيبان ، وابن **قريعة** ، **وناس كثير . وهو في** ايوان فسيح في صدره من حضروا من أجله . **وأبو الوفاء المهندس نقيب المجلس ومرتب القوم** » (١٢٨) . ويبدو من كلام أبي حيان أن رئيس الجلسة كان منحازا الى أحد الأطراف المتناظرة ، اذ كان مع أبي عبد الله البصرى الذى تحدّاه القوم بجملة مسائل ، لأنه كان قد كفّرهم وادعى مذهبا معينا . فلما وجد أبو الوفاء أن أبا عبد الله البصرى قد ارتبك ولم يعد قادرا على الجواب ، تدخل ليعفيه من الاجابة ، محتجّاً بأنه مريض ويخشى عليه الانتكاس ، يقول :

« ثم قام علي بن عيسى الشيخ الصالح وقال : هذا مجلس يبتهى بحضوره لشرفه ويفتخر بالكلام فيه لكثرة من يعرف وينصف . والمغالطة فيه مأمونة ، وليس في كل أوان يتفق هذا الجمع . وبيننا وبين هذا الشيخ ـ يعني أبا عبد الله ـ مسألة من أجلها ومن أجل نظائرها قد استجاز تكفيرنا وتفسيقنا والتشنيع علينا ، وتنفير المقتبسين منا . وهأنذا قد ابتدأت سائلا ، فلينصر مذهبه كيف شاء ، وانما هو دين يجب أن نبحث عنه من العارفين . فقال عزّ الدولة : كلام منصف ، ما أسمع بأسا ولا أرى ظنة تحتّ بذلك على الجواب . فاصفرّ أبو عبد الله وقلق ، وفطن أبو الوفاء ، وكان ضلعه معه وصفوه له ، فحال بينه وبين الأمير وقال ، الشيخ عليل ، وانما حضر للخدمة ، وبعض غلمانه ينوب عنه ، ولا ينبغي أن يتعب فيحمي جسمه ، ويخاف نكسه ويصير ما قصد من قضاء حقه في التجمل بحضوره سببا للتألم » (١٢٩) .

ويمضي أبو حيان في نقل أجزاء أخرى من هذا المجلس . ومن الواضح أنه يعي أهمية هذه المجالس ، فلا يكتفي بنقلها في كتبه ، بل نجده يعني عناية خاصة بتأريخها بالسنة والشهر ، بل واليوم ان أمكنه ذلك . ومن الطريف أنه ، مع

---

(١٢٦) **محاضرات الأدباء** ، (بيروت ـ ١٩٦١) ، ج ١ ص ٧٧ .

(١٢٧) **المصدر نفسه** ، ص ٧٨ .

(١٢٨) **مثالب الوزيرين** ، ص ١٣٧ ـ ٣٨ .

(١٢٩) **المصدر نفسه** ، ص ١٣٨ .

جملة من الوراقين ، ربما أحضروا أوراقهم ومحابرهم فيقومون بنقل الحديث متناوبين . فقد روى ذات مرة حديثا مفصلا للصاحب بن عباد عن أبي حامد المروروذى . فيسأله الصاحب كيف استطاع ان يحفظه ، فيجيبه قائلا « كنا جماعة نتعاون على ذلك ويرسم في ألواح » (١٣٠) . ولذلك تأتي كتب أبي حيان ، أحيانا كثيرة ، اشبه بمحاضر لهذه المجالس . فقد كان كتاب المقابسات تدوينا لما كان يدور في مجلس أبي سليمان السجستاني من محاورات بينه وبين فلاسفة عصره ، وهي محاورات لا تقل اهمية في طبيعة الموضوعات التي تطرقها ، عن محاورات أفلاطون . لكن مما يؤسف له أن أبا حيان ، على اهتمامه بهذه المناظرات ، قد اعتذر أحيانا عن نقلها كاملة ، لأنه شغل بموضوعات أخرى ، أشدها عليه تلك الخصومة بينه وبين الصاحب وابن العميد التى اضاعت كثيرا من طاقاته العلمية، وفوتت علينا أمورا أكثر طرافة وأهمية في هذا المجال . فقد اعتذر عن نقل المناظرة مع أبي عبد الله ، مارة الذكر ، قائلا : « ولولا أن هذه الرسالة (يعني مثالب الوزيرين) لا تحمل المسألة والجواب ، بما فيها من فنون القول ، لأتيت بالمجلس على وجهه » (١٣١) .

وهكذا نشأت الحركة العلمية في العصور العباسية ، وتطورت وسط معمعة من الخصومات العلمية التي لم تخل أحيانا من الاندفاعات العاطفية التي لا تخلو منها الحياة الانسانية . ولذلك فهي ، بصورها المختلفة ، انسانية في هيكلها وطبعها ، دفعت رغم كل شيء بالحركة العلمية الى الأمام . رحمهم اللّه جميعا .

* * *

---

(١٣٠) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .

(١٣١) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

١ ـ ابن أبي أصيبعة (موفق الدين احمد بن القاسم) ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء (دار الحياة ـ بيروت ـ ١٩٦٥) .

٢ ـ اخوان الصفا ـ رسائل (بيروت ـ ١٩٥٧) .

٣ ـ الأنباري (كمال الدين عبد الرحمن بن محمد) ـ نزهة الالباء في طبقات الأدباء (مطبعة المعارف ـ بغداد ـ ١٩٥٩) .

٤ ـ بروكلمن (كارل) ـ تاريخ الأدب العربي ، ترجمة عبد الحليم النجّار ، (دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٦١) .

٥ ـ البغدادي (احمد بن علي) ـ تاريخ بغداد (مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ ١٩٣١) .

٦ ـ البغدادي (عبد القادر بن طاهر) ـ الفرق بين الفرق (القاهرة ـ ١٩١٠) .

٧ ـ التوحيدي (أبو حيان) ـ الامتاع والمؤانسة (لجنة التاليف ـ القاهرة ١٩٥٣) تحقيق احمد امين وسيد صقر .

٨ ـ التوحيدي (أبو حيـان) ـ مثالب الوزيرين (تحقيق ابراهيم كيلاني ـ دمشق ـ ١٩٦١) .

٩ ـ التنوخي (المحسن بن علي) ـ الفرج بعد الشدة (بغداد ـ ١٩٥٥) .

١٠ ـ الثعالبي (عبد الملك بن محمد) ـ اللطائف والظرائف ، ترتيب المقدسي عن مؤلفين للثعالبي هما اللطائف والظرائف واليواقيت في بعض المواقيت ـ (القاهـرة ـ ١٩٠٠) .

١١ ـ الثعالبي (عبد الملك بن محمد) ـ يتيمة الدهر (مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ ٥٨/١٩٥٦) .

١٢ ـ الجاحظ (عمرو بن بحر) ـ البيان والتبيين (لجنة التاليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ٤٩/١٩٤٨ ـ تحقيق عبد السلام هرون) .

١٣ ـ الجاحظ (عمرو بن بحر) ـ الحيـوان ـ (ط . البابي الحلبي الثانية ـ القاهرة ـ تحقيق عبد السلام هرون) .

١٤ ـ الجاحظ (عمرو بن بحر) ـ رسائل الجاحظ (القاهرة ـ ١٩٦٤ ـ تحقيق عبد السلام هرون) .

١٥ ـ الجهشياري (محمد بن عبدوس) ـ الوزراء والكتّاب (ط . البابي الحلبي ـ ١٩٣٨) تحقيق مصطفى السقا وآخرين .

١٦ ـ الحاجري (طه) ـ الجاحظ حياته وآثاره (دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٦١) .

١٧ ـ حاجي خليفة ـ كشف الظنون (طهران ـ ١٩٤٧) .

١٨ ـ الـراغب الأصـفهاني ـ محاضرات الأدباء (بيروت ـ ١٩٦١) .

١٩ ـ روزنتال (فرانتز) ـ مناهج العلماء المسلمين ، ترجمة أنيس فريحة ، (بيروت ـ ١٩٦١) .

٢٠ ـ الزجاجي (عبد الرحمن بن اسحاق) ـ مجالس العلماء (التراث العربي ـ الكـويت ـ ١٩٦٢ ـ تحقيق عبد السلام هرون) .

٢١ ـ السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر) ـ بغية الوعاة (القاهرة ـ ٦٥/١٩٦٤) .

٢٢ ـ السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر) ـ المزهر (ط ـ البابي الحلبي ـ سنة ؟) .

٢٣ ـ ابن الطقطقا (محمد بن علي) ـ الفخـري في الآداب السلطانية (صادر ـ بيروت ـ ١٩٦٦) .

٢٤ ـ الطيباوي (عبد اللطيف) ـ محاضرات في تاريخ العرب والاسلام (بيروت ـ ١٩٦٣) .

٢٥ ـ القالي (اسماعيل بن القاسـم) ـ الأمالي (المكتب التجاري ـ بيروت ـ عن طبعة دار الكتب المصرية) .

٢٦ ـ ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم) ـ تاويل مختلف الحديث (القاهرة ـ ١٣٢٦ هـ) .

٢٧ ـ القفطي (علي بن يوسف) ـ انباه الرواة على أنباه النحاة (القاهـرة ـ ٥٢/١٩٥٠) تحقيق محمد أبـو الفضل ابراهيم .

٢٨ ـ القفطي (علي بن يوسف) ـ تاريـخ الحكماء (ليبزك ـ ١٩٠٣) .

٢٩ ـ المبرد (محمد بن يزيد) الكامل في الأدب (مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٥٦) .

٣٠ ـ ابن النديم (محمد بن اسحاق) ـ الفهرست (القاهرة ـ سنة ؟) .

٣١ ـ ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء (القاهـرة ـ ٣٨/١٩٣٦) .

٣٢ ـ Patton (W.M.), Ahmad b. Hanbal and al-Mihna, (Brill-1897)

المقالات

١ ـ مقالة بعنوان (خواطر في الأدب العربي) من كتاب :

1. Gibb (H.R.A.), Studies on the Civilization of Islam, Routledge and Kegan Paul, 1962

2. Margoliouth, Journal of the Royal Asiatic Society, 1905.

برتراند راسل

الفيلسوف الذي سعى الى الارتباط بمشاكل العصر (*)

ترجمة : صدقي حطاب

في ليلة الاثنين الثاني من فبراير (شباط) ١٩٧٠ مات ايرل رسل (عضو الجمعية الملكية والحائز على وسام الاستحقاق) في منزله في بلاس بنرين في مقاطعة ميرونث ، وقد بلغ من العمر السابعة والتسعين .

تقوم أحقية برتراند رسل في أن يذكره التاريخ على أساس وطيد ألا وهو مؤلفاته في المنطق الرياضي والرمزي ، وفي الفلسفة ، تلك المؤلفات التي جعلت تأثيره شاملا وعميقا . ان قصة المنطق الرمزي وفلسفة الرياضة في القرن العشرين هي قصة توسع البناء الشامخ الذي وضع أسسه رسل وفريجيه Frege . لقد جرت أعمال رئيسية في تجديد البناء ، ولكنها كانت أعمالا من الداخل . ففي الفلسفة العامة عندما نفكر في مور G.E. MOORE ولودفج فتجنشتاين LUDWIG WITTGENSTEIN باعتبارهما مشكلي الفكر في النصف الأول من هذا القرن ، فاننا نكون حينئذ نفكر في رجال أثر فيهم رسل وأثروا فيه . ولم يترك رسل مريدين وحواريين وانما هناك بدلا من ذلك عشرات من الفلاسفة الذين دفعتهم الاسئلة ، التي كان رسل أول من سألها ، الى البحث والاستقصاء . ولم يكتف رسل بأن يجمع بين صلابة المتطرف وصدق الفنان وانما كان يجمع الى جانب هذا كله شعورا حيا بالمضحكات . فاذا كانت هناك من سخافات منطقية مختفية ضمن تركيباته المجردة ، فانه يعرضها بلا رحمة وهو مبتهج بذلك . ولقد أصبحت التناقضات التي لم يكن يتستر عليها تؤلف معضلات الفلسفة .

لقد تمثلت في رسل جميع صفات آل رسل ونزواتهم . كان يعبر عن رأيه دون أن يأبه بالنقد الذي قد يلقاه من الزعماء أو من أصحاب المعتقدات، أو بالقانون الذي ألقى به في غياهب السجن مرتين . لقد ظل طوال حياته حلية ومكسبا لأنواع مختلفة من القضايا العامة ، ومعظمها لم تكن تحظى بعطف شعبي . وكانت آخر هذه القضايا ــ وأخطرها شأنا عنده ــ قضية نزع السلاح الذرى من جانب واحد . كان رسل قد وصل في منتصف الثمانينات عندما ألقى بنفسه في خضم هذه القضية بحماس لا يخبو ، وقد استحوذ عليه شعوره بمسئوليته في ايقاظ زملائه على الخطر المحيط بهم . كما سيطرت عليه جسامة الشر الذي يمكن أن تعود به هذه الأسلحة . وفي حدة استنكاره ، ومع

(*) نشرت في نعي رسل في صحيفة التايمز عدد ٤ فبراير ١٩٧٠ بعنوان
"Earl Russel, O.M; F.R.S.; Philosopher who sought involvement with Problems of the Age".

النشاط المؤثر لقواه التى اخذت تضعف أخذ مكان التقدير الرزين للوسائل السياسية للخلاص من هذا المصير يبهت شيئا فشيئا أمام ناظريه .

لقد كان رسل هو رجل الفكر فى القرن العشرين الذى حل مشكلة الاتصال ، ولعله سبق الآخرين فى انجلترا الى ذلك . فقد وجد رسل طريقه للاتصال بالعامة واستغلها حتى النهاية ولا سيما – وبشكل متعمد – فى أخريات حياته . لم يكن هناك شيء جديد فى هذه الطريقة . فالأمر لا يتجاوز التعبير عن أفكار واضحة بأسلوب واضح . ولكن ما اقل الفلاسفة أو الفنانين ممن عاصروه الذين استطاعوا أن يحققوا نصف ما حقق !

ويعادل هذا فى الأهمية قدرته لا على استخدام اصطلاحات لغوية مفهومة لعامة الرجال والنساء ، وانما أيضا قدرته على استخدام اشارات مفهومة للعامة ، لأنها من صميم تجاربهم . فصاحبنا من الخاصة فى نسبه ، وفى تألقه الفكرى ، وفى عاداته العقلية ، وفى سلوكه ، ومع ذلك كان يخاطب العامة بيسر ، كما كانوا يصغون اليه بيسر . والسر فى ذلك نجده فى التناقض الظاهرى ، وهو أنه مع هذا كله كان يشترك معهم فى أسلاف من العامة . لقد كان فكره انجليزيا صميما .

ولد برتراند آرثر وليم رسل (الايرل الثالث فى آل رسل) فى رافينز كروفت Ravenscroft بالقرب من تنتيرن Tintern فى مقاطعة مونمث Monmouthshire فى ١٨ مايو ١٨٧٢ . وكان الابن الثاني للفايكاونت أمبرلي Amberley ، وحفيد لورد جون رسل الذى أصبح فى نهاية حياته السياسية ايرل رسل . وأمه كاترين ابنة اللورد ستانلى الألدرلي الثاني Lord Stanley of Alderley . وقد كان برتراند يشبه آل رسل كما كان أخوه الأكبر ، الايرل الثاني ، يشبه آل ستانلى . فقد وجدت عبقرية آل رسل تعبيرا عنها فى مظهره وفى صفاته الفنية وفى تعدد مجالات تفكيره . ورسل أول من يعترف بأن جانبا كبيرا من حياته قد جددته السنوات الأولى من حياته ، اذ لم يقصد بها أن تخرج مواطنا تقليديا .

لقد تحول والده –قبل ولادة برتراند – من الايمان المستقيم الى اللا أدرية . وماتت أمه وعمره سنتان ، ومات والده وعمره ثلاث سنوات ، فكفلته جدته « التى كانت متزمتة وصارمة فى مقاييسها الأخلاقية » ، كما وصفها ، وقد أبقت على وجود توحيد غامض فى قصر بمبروك . وكان أبوه قدأوصى بأن ينشأ ولداه تنشئة لا أدرية ، وعين وصيين حرّي التفكير عليهما ، ولكن المحكمة لم تأخذ بالوصية ، وعينت قاضي القضاة وصيا على الطفلين .

ظل برتراند رسل يعيش فى البيت (حياة لم تكن سعيدة جدا) حتى ذهب الى كيمبردج وتعلم فى البيت على يد مربيات ومعلمين خصوصيين . وقد كانت كيمبردج هي أول انطلاق له الى العالم الخارجي . كانت – كما وصفها – « عالما جديدا لا حد لبهجته » ، عامرا بالأصدقاء من أمثال لويس ديكنسون ودكتور تريفيليان وماكتا جارت وجورج ادوارد مور . وقد افتتن بماكتا جارت ومور . وأصبح بفعل تأثير ماكتا جارت من تلاميذ هيجل أو بعبارة ادق من تلاميذ برادلي ، ولكن مور – الذى كان أثره على ذلك الجيل كله فى جامعة كيمبردج عميقا وموفقا – أبطل سحر هيجل .

التحق رسل بكلية ترينيتي كدارس فى عام ١٨٩٠ وكان ترتيبه السابع فى درجة البكالوريوس فئة أولى فى الرياضيات فى عام ١٨٩٣ . ويمكن تفسير تدني تقديره نسبيا الى انه لم يكن يهتم بالرياضيات لذاتها ، وانما كان يهتم بها باعتبارها مثلا لمعرفة معينة ، لقد كان اهتمامه فلسفيا . وحصل فى العام التالي على درجة البكالوريوس فئة أولى فى العلوم الأخلاقية بامتياز فذ . فلما

ترك كيمبردج أمضى بضعة شهور كملحق شرفي في السفارة البريطانية في باريس ، وبعد ذلك ارتحل الى برلين فدرس المسائل الاجتماعية والاقتصادية ، وقد جاءت ثمرة هذه الدراسة مبكرة في عام ١٨٩٦ حين ألقى في مدرسة الاقتصاد في لندن ست محاضرات عن ديمقراطية المانيا الاجتماعية . ولكنه ترك العمل السياسي الذى بدا وكأنه قد ورثه .

انتخب في عام ١٨٩٥ محاضرا في كلية ترينيتي Trinity College ، وفي عام ١٨٩٦ حاضر في امريكا عن الهندسة المغايرة لهندسة اقليدس . ونشر (مقالا حول أسس الهندسة)وقاده تحصيله في الرياضيات والفلسفة الى دراسة المفكر الذى كان افضل مثل على الجمع بينهما . فنشر في عام ١٩٠٠ كتابه الممتاز (عرض نقدى لفلسفة لايبنتس) (٢) وهو أول أعماله الكبرى . ورفع في هذا الكتاب من قدر فكر لا يبنتس Leibniz كثيرا ، واكثر مما كان يلاقي من تقدير في ذلك الحين — ولم يتحول عن هذا التقدير أبدا ، فقد وصف لا يبنتس في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) History of Western Philosophy بأنه « أحد رجال الفكر الأفذاذ في كل الأزمان » . ولا شك أن حكم رسل قد بني على اعترافه بلايبنتس « كرائد في المنطق الرياضي ، ادرك أهميته عندما لم يدركها احد غيره » . وهذا هو الميدان الذى انجز فيه رسل أكثر اعماله ثورة ، وقد شابه لايبنتس تماما في نظرته وفي انجازاته .

وفي عام ١٩٠٠ لفت رسل الأنظار ، في مؤتمر للرياضيات في باريس ، الى مؤلفات بيانو Peano ، كما لفتها في عام ١٩٠٣ الى مؤلفات فريجيه Frege . وفي ذلك الحين كان لهما أوثق التأثير على فكره . وبفضل هذه الاكتشافات ، وبفضل لايبنتس ، أعطى العالم في عام ١٩٠٣ كتابه (أصول الرياضيات Principles of Mathematics) الذى كان الغرض منه « أولا بيان أن جميع الرياضيات تنبع من المنطق الرمزى ، وثانيا كشف أصول المنطق الرمزى نفسه ما أمكن ذلك » . وقد قصد بكتاب (أصول الرياضيات) أن يكون الجزء الأول الذى يتلوه جزء ثان يشتمل على عرض استنباطى للنتائج . ولكن هذه المهمة نفذت في كتاب مستقل الفه بالتعاون مع الفرد نورث وايتهد . وبدءا في تأليف كتاب (أسس الرياضيات Principia Mathematica) في عام ١٩٠٠ واتماه بعد عشر سنوات في ثلاثة أجزاء نشرت على التوالي في الأعوام ١٩١٠ و ١٩١٢ ، ١٩١٣ . وأعيد نشر الكتاب مع مقدمة جديدة في عام ١٩٢٥ ، وفي السنوات التالية . وقدمت الجمعية الملكية التى انضم اليها رسل في عام ١٩٠٨ منحه لنشر الكتاب من اموال الحكومة. وكتب رسل فيما بعد ما يلي عن تأليف هذا الكتاب : « ان فكرى لم يشف تماما من الاجهاد أبدا . ولا شك انني منذ ذلك الحين اقل قدرة على تناول التجريدات الصعبة كما كنت أتناولها من قبل » .

ان كتاب (أسس الرياضيات) من الكتب الفاصلة في تاريخ الرياضيات والمنطق معا . فقد تحقق في هذا الكتاب — بصورة أوفى وأفضل مما تحقق في أى كتاب سابق — تحويل الرياضيات الى فرع من فروع المنطق . وقد برزت في أثناء عملية التحويل في أيد ماهرة رمزية جديدة ذات قوة منطقية كبيرة . ولقد كان أدوم ما قدمه رسل للفكر الفلسفي وأثبت سمة من سمات جميع كتاباته الفلسفية هو استخدامه لهذه القوة .

---

1 — **An Essay on the Foundations of Geometry.**

2 — **A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz**

وقد سمى هو نفسه هذا الاسهام « الذرية المنطقية » Logical Atomism ، وهو تعبير يوفي مهارته ونفاذ بصيرته فى التحليل المنطقي حقهما ـ فى محاولته حل الأفكار المعقدة الى عناصر ان لم تكن بسيطة فانه لا يمكن دحضها .

ان تفصيلات انجازات رسل التى تجعل المرء يتحدث دون أدنى مبالغة ـ بالنسبة للفكر البريطاني على الاقل ـ عن فلسفة ما قبل رسل وعن فلسفه ما بعد رسل ، هي موضوع اهتمام طلب الفلسفة . ولكن حتى رجل الشارع يستطيع أن يفهم قيمة تحرير التحليل المنطقي من طغيان النحو العادى والاعراب . لقد كان تقويم رسل المتواضع الذى قوم به فى المرحلة المتأخرة من حياته انجازاته على النحو التالي « ان نفع تركيب الجمل الفلسفي بالنسبة للمشاكل التقليدية عظيم جدا » .

واحسن ما يوضح هذه النقطة تلخيص لأهم ما اكتشف رسل وهو نظرية الوصف التى طورها فى مقالته « حول الدلالة » التى نشرها فى مجلة Mind فى عام ١٩٠٥ . ان عبارات مثل عبارة « رئيس الولايات المتحدة الحالي » قد سببت كثيرا من الازعاج الذى لا نفع منه للفلاسفة الذين حاولوا أن يجدوا معنى الوجود . » فلنفرض انني قلت « ان الجبل الذهبي غير موجود » ولنفرض انك سألت « ما هو الجبل الذهبي ؟ » فانه يبدو انني قلت « انه الجبل الذهبي » فانني أكون حينئذ أعزو اليه نوعا من الوجود » . فالفرق فى العبارتين « الجبل الذهبي غير موجود » و «المربع الدائرى غير موجود » فى الالفاظ وحدها . ان كلا من « الجبل الذهبي » و « المربع الدائرى » تدل على شيء يختلف عن الآخر بالرغم من انهما غير موجودين . وهذه هي المشكلة التى حاول رسل أن يجابهها بنظرية الوصف . فبموجب هذه النظرية تفسر جملة « سكوت S.ott هو مؤلف رواية (ويفرلي) » على انها تقول « هناك كائن ما هو س بحيث ان عبارة » ص كتب رواية ويفرلي » صحيحة اذا كان س هو ص وغير موجود « تعني » ليس هناك كائن ما هو س بحيث ان « ص ذهبي وجبلي » صحيحة عندما تكون س هي ص ، وليس غير ذلك . » وهكذا فان « الوجود » لا يمكن أن يكون غير تأكيد الأوصاف . ولعل رسل لم يكن يبالغ حين تحدث عن هذه النظرية فوصفها بأنها عملت على«انقشاع ألفي سنة من الاضطراب الذهني حول «الوجود» بادئة بمحاورة Theaetetus لافلاطون » .

وقد استخدم رسل خلال خمسين عاما من التاليف الفلسفي قوة هذا الأسلوب المنطقي الهدامة فى فحص المشاكل التقليدية والفلسفات التقليدية، وسواء أكانت استنتاجاته مقبولة أم غير مقبولة فان مجرد استعمال الأسلوب كان مصدرا للتوضيح والتنوير ولا سيما فى تحليله للعلاقات وللفئات والاستمرار واللانهاية والصور اللغوية . واخلد اعمال رسل العظيمة مده المستمر للشك المنهجي الى كل ميدان من ميادين البحث الفلسفى . ان ما يميز تجريبية رسل التحليلية الحديثة ـ كما يقول هو نفسه ـ عن تجريبية لوك وباركلى وهيوم هو وحدة الرياضيات وتطوير أسلوب منطقي قوى . لقد كانت المعرفة التجريبية والمعرفة الاستنباطية هما النوعين الوحيدين من المعرفة اللذين كان رسل على استعداد للاعتراف بهما . لقد كان يبحث عن اجابات على مسائل الفلسفة التى كان لها « صفة العلم أكثر من صفة الفلسفة » . وقد اعترف بأنه قد توجد هناك مسائل لا يستطيع العلم والفكر أن يجد أجوبة لها ، ولكنه رفض أن يعترف بأن هناك طريقة أخرى ، حدسية أو غير ذلك ، يمكن أن تعطى أجوبة .

ولعل تجريبية رسل هي أصوب ما فى تطفلاته على الفلسفة السياسية ، وهي تطفلات شاذة ،

ولكنها لطيفة فى الاغلب . فلم يكن رسل فيلسوفا سياسيا . ولكن رجلاً وُلِد وفى عروقه دماء آل رسل قد لا يستطيع أن لا يحمل روح لوك Lock. كتب فى عام ١٩٤٧ فى كتابه الفلسفة والسياسة Philosophy and Politics يقول : ان الفلسفة الوحيدة التي تقدم تبريرا نظريا للديمقراطية ، والتي تتفق مع الديمقراطية فى مزاجها العقلي هي التجريبية . لقد بيَّن لوك الذى يمكن اعتباره مؤسس التجريبية مدى الترابط الوثيق بين هذا وبين آرائه حول الحرية والتسامح . ومن هنا مضى رسل يقول : « ان جوهر النظرة الليبرالية لا يكمن فى نوع الآراء المتبناة وانما فى طريقة تبنيها، فهي تتبنى بشكل تجريبي بدلا من أن تتبنى بشكل جازم » . غير انه لا يمكن القول بأن رسل قد التزم بهذا المبدأ فى جميع تصريحاته وخطبه العامة .

رشح رسل نفسه فى عام ١٩٠٧ للبرلمان عن منطقة ويمبلدون مطالبا بحق المراة فى الانتخاب ولكنه فشل . ولكن حرب ١٩١٤ — ١٩١٨ هي التي هيأت متنفسا لدافع لم يشبع عنده هو دافع الخير . فقد انخرط بدون تردد وباخلاص فى حملة السلام . وقد جعلته النتائج السيئة مركز عاصفة وطنية ، ولا نستطيع أن نثبتها هنا الا مجملة . أكد رسل فى صحيفة التايمز أنه مؤلف نشرة عن (رابطة عدم التجنيد) ومن ثم حكم عليه مقر رئيس بلدية لندن بغرامة قدرها مائة جنيه ، وأبعد بطريقة تعسفية ووضيعة عن التدريس فى كلية ترينتي . وصودرت مكتبته هناك لتسديد الغرامة . وكان من المفروض أن يذهب فى خريف عام ١٩١٦ الى جامعة هارفارد ليحاضر فيها ، ولكن المسئولين فى هارفارد أفهموا أن الحكومة البريطانية لا ترى أن من المصلحة العامة اصدار جواز سفر له يمكنه من مغادرة البلاد .

ومنع فى سبتمبر من ذلك العام من دخول أية منطقة محظورة ، كما أن كتيب العدل ابان الحرب Justice in Wartime الذى أصدره فيما بعد، وشبه فيه تحارب الأمم بعراك الكلاب تستفز رائحة فريق منها الفريق الآخر ، جلب له سخطا عظيما . وأخيرا حكم عليه فى فبراير (شباط) من عام ١٩١٨ فى محكمة شرطة العاصمة فى لندن بالسجن ستة أشهر لأنه علق فى نشرة رابطة عدم التجنيد على الجيش الأمريكي تعليقات « قصد بها — ومن المحتمل أن تؤدى الى — اساءة العلاقات بين حكومة جلالته وبين الولايات المتحدة » . وعندما استؤنف الحكم حول القاضي السجن من الدرجة المتوسطة الشدة الى الخفيفة . وكتب فى أثناء فترة سجنه كتابه (مقدمة للفلسفة الرياضية) Introduction to Mathematical Philosphy. وبعد الحرب أرخى لعقله العنان ، فجال فى جميع الدراسات الانسانية تقريبا . زار روسيا فى عام ١٩٢٠ مع وفد من حزب العمال البريطاني فلم يعجب « بدكتاتورية البلشفيين العسكرية » . واعلن على الفور تحذيره الأول من حقيقة البلشفية — فى كتابه (التطبيق والنظرية فى البلشفية) The Practice and Theory of Bolshevism — وظل ينتقد الشيوعية السوفيتية حتى فى أثناء حرب ١٩٣٩ — ١٩٤٥ ، عندما وصلت شعبية رسل الى ذروتها . وجاءت بعض محاضراته التي القاها فى لندن على صورة كتاب (تحليل العقل) (١) نشر فى عام ١٩٢١ . وذهب فى أثناء عام ١٩٢٠ الى الصين لمدة قصيرة كأستاذ للفلسفة فى جامعة بكين . ومن ثمرات هذه الزيارة كتابه « مشكلة الصين » (٢) الذى كان مشجبا علق عليه عداءه للحضارة الغربية واليابانية . وعندما رجع من الصين رشح نفسه فى منطقة شيلسي عن حزب العمال فى عامي ١٩٢٢ و ١٩٢٣ ولكنه فشل . وقد كتب بالتعاون مع زوجته الثانية كتابه « مستقبل الحضارة الصناعية » (٣)

---

1 — **The Analysis of the Mind**

2 — The Problem of China

3 — The prospects of Industrial Civilization

بين كتابيه « الذرات » (١) (١٩٢٣) و « الف باء النسبية » (٢) ١٩٢٥ ، وهما كتابان يمتـازان بالشرح الجميل الواضح .

وقد أدى اهتمامهما (هو وزوجته) بالتربية الى اقامة مدرسة فى عام ١٩٢٧ بالقرب من بيترز فيلد ، ومنح الأطفال فيها قدرا كبيرا من الحرية ، ونقلت زوجته المدرسة فى عام ١٩٣٤ الى مقاطعة هيرتفورد . وكتب حول هذا الموضوع كتابين هما (فى التربية) (٣) عام ١٩٢٥ ، و « التربية والنظام الاجتماعي » (٤) عام ١٩٣٢ ، وفى هذين الكتابين اسراف فى الحديث عـن الاتجاهات الحديثـة . وظهر بين هذين الكتابين كتاب « تحليل المادة » (٥) وهـو استعراض رائـع للفيزياء الحديثة مـع استنباطات ميتافيزيقية أكثر عرضة للجدل . وتلته كتب أخرى هي : « الموجز فى الفلسفة » (٦) و « مقـالات فى التـك » (٧) و « الـزواج والأخـلاق » (٨) و « اكتسـاب السـعادة » (٩) .

ونشر فى عام ١٩٣٤ أهم أعماله خارج ميداني المنطق والفلسفـة ، وهـو كتـاب « الحريـة والتنظيم » (١٠) وقد تتبع فيه الأسباب الرئيسية للتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى أوروبا وأمريكا خلال القرن التاسع عشر . وقد غطى هذا الكتاب كتابه الضخم « تاريخ الفلسفة الغربية » حين حاول أن يرى الأفكار من خلال اطار العصر الذى ولد هذه الأفكار . ولكنه يختلف فى تأليفه عن الكتاب الثاني ، فالتركيب فيه أكثر من التحليل ، ويضم شيئا من كتاباته المضيئة .

وبالرغم من أن نجاح قوةٍ حمقى كالهتلرية هز كثيرا من نزعاته العقليـة ـ كما هز الكثيرين ـ وجعله يهجر دعوته الى السلام ، وبالرغم من أنه حاول(ولكنه فشل) أن يحلل طبيعة (القوة) (١١) فى كتاب مشهـور ، كان يفتقـر الى التجهيـز السياسي الذى يمكنه من تحقيق وصف شاف لمشكلة القرن العشرين السياسية . ويظهر هذا فى محاضراته التي ألقاها فى عامي ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ فى برنامج محاضرات ريث The Reith Lectures وهي بعنوان (السلطة والفرد) . فقد أخطأ فى اختيار الموضوع الذى تحدث فيه ، ولكنـه لم يسك فى قدرته على ربط الأفكار المعقدة بتجارب الناس العاديين اليومية .

واصبح رسل فى السنوات الأخيرة عرضة لأن يغدو شخصية شعبية ومحترمة بل ومبجلة . فقد منح فى عـام ١٩٥٠ جائزة نوبل فى الأدب ، وكان قد منح قبل ذلك بعام وسام الاستحقاق ، وفى عام ١٩٥٣ انتخب مشاركا شرفيا فى معهـد نيويورك الوطني للفنون والآداب ، وهو الذى كان قد حكم عليه من قبل بعدم اللياقة لشغل الكرسي الجامعي فى احدى الجامعات الأمريكية ، وقد كان

1 - - The A.B.C. of Atoms
2 - - The A.B.C. of Relativity
3 - - On Education
4 --- Education and the Social Order.
5 --- The Analysis of matter
6 --- An Outline of Philosophy
7 --- Sceptical Essays
8 --- Marriage and Morals.
9 --- The Conquest of Happiness.
10 --- Freedom and Organisation.
11 --- Authority and the Individual.

يمكن أن تكون شيخوخته صافية كشيخوخة فيلسوف عاقل وحكيم أليف، مكرم، يصغي اليه بود واحترام، ويعطي بين الحين والآخر التعليق الساخر والحاد بما يبقي على أسطورة الثائر حية .

ولكنه اختار سبيلا غير هذا، فلا زالت تتردد فى الذاكرة أصداء كلمة أذاعها فى عام ١٩٥٤ بعد انفجار القنبلة الهايدروجينية الأولى، حين ارتفع صوته النحيل الرتيب يملؤه زخم محايد لبني « تذكروا انسانيتكم وانسوا ما دون ذلك . فاذا استطعتم أن تفعلوا ذلك، فان الطريق امامكم مفتوح الى الجنة الجديدة، فان لم تستطيعوا فليس أمامكم سوى الموت الشامل » . وهو تحذير ظل يكرره بصوت حاد ومرتفع حتى وافته المنية .

لقد ساعد فى ولادة حملة نزع السلاح النووى فى فبراير عام ١٩٥٨ واصبح رئيسها، وحاول قبل هذا وبعده حشد آراء العلماء لتأييد وجهات نظره . وفى سبتمبر من عام ١٩٦٠ ضاق ذرعا بأسلوب حملة نزع السلاح النووى المتقيد بالقانون، ووجد أن رئيسها كولينز Canon Collins شخصا « من المستحيل العمل معه » فانشق عنها مؤلفا لجنة المائة « للعصيان المدني ضد الحرب النووية » . وقد أثبت العصيان أنه من النوع المنظم، واستمر رسل ـ الذى كان قد أدرك الثامنة والثمانين حينئذ ـ يطوف بالبلاد طولا وعرضا داعيا للحملة، ويصدر البيانات العاجلة للصحف، وينظم المظاهرات العامة بقدر ما كانت صحته تسمح له . ودأب على ارسال برقيات التحذير لزعماء العالم، ولا سيما فى عنفوان الأزمة الكوبية فى اكتوبر عام ١٩٦٢ .

ومرة أخرى ادى به تحديه للسلطة الى السجن فى سبتمبر عام ١٩٦١ فقد استدعى ومعه بعض أعضاء لجنة المائة الى المحكمة لتحريضهم الجمهور على خرق السلام بدعوتهم الى مظاهرة بالجلوس فى ميدان البرلمان . ولما رفض أن يتعهد بأن يكون حسن السلوك حكم عليه بالسجن لمدة شهرين، وخفض القضاة المدة الى سبعة أيام على أثر احتجاج محامي رسل . وقضى مدة الحكم فى سجن بريكستون الذى عرفه قبل ثلاثة وأربعين عاما .

وفى مطلع عام ١٩٦٣ استقال رسل من رياسة لجنة المائة، ومن الأسباب التي أوردها فى تبرير هذه الاستقالة أنه أصبح مشغولا بعمل من نوع آخر وان كان موجها الى نفس الغاية . وفى أواخر ذاك العام اعلن عن اقامة مؤسستين هما مؤسسة برتراند رسل للسلام، ومؤسسة الأطلسي للسلام، ويهدفان الى تنمية المقاومة الدولية لتهديد الحرب النووية، وازدادت عزلته فى السنوات الأخيرة من حياته، حيث كان يعيش فى بلاس بنرين فى بيته الريفي فى شمال ويلز، وظل أمين سره السيد رالف شومان يصرّف معاملات رسل مع العالم الخارجي فترة من الزمن بينما أخذت مشروعاته العامة التي ربط اسمه بها تزداد غرابة، كمحكمته الدولية لجرائم الحرب التي قضاتها من رجال الفكر المشهورين الذين حاكموا الولايات المتحدة غيابيا على التهم الناشئة عن سياستها فى فيتنام، وبعد أن واجهت المحكمة بعض الصعوبات بخصوص مكان عقدها، عقدت جلستها الأولى فى ستوكهولم، واصدرت قرارها بالاجماع بتجريم الولايات المتحدة .

ولقد كان نشاط رسل مثيرا للجدل، وملهما لفريق من الناس ورآه الفريق الآخر مضحكا أو موجها فى غير وجهته الصحيحة . وقد حجب هذا النشاط فى السنوات الأخيرة من حياة رسل انجازات عمره المديد الخارقة : أثره على الفلسفة. وشيء آخر على الجمهور أن يتذكره جيدا وهو عبقريته فى تبسيط أوابد الأفكار وصعابها . وقد امتلك ناصية أسلوب جعله فى مصاف باركلي

وهيوم اللذين حليا الأدب والفلسفة . وسواء اكتب بالرموز أم بالألفاظ فانه كان بارعا فى كليهما وسلسا فى كليهما . ويحسده كل من يحاول الكتابة لطباقه المحكم ، ولثقته الزائدة بنفسه الرائعة ، ولقسوته المهذبة فى محاورته، ولتناقضاته الباهرة ، ولذكائه ومرحه . وعند ما يكتب رسل ويتدخل فى العاطفة ، ويتقمص الثائر الفيلسوف، فان كتابته يجب أن توضع فى مصاف أشرف ما كتب فى اللغة الانجليزية . وكان أيضا فارسا من فرسان المذياع ، وقد ألقى بعد الحرب عدة سلسلات من الأحاديث الاذاعية التي لا تنسى . ان الصور الموجزة التي رسمها لأعلام معاصريه تمتاز بالوضوح والبراعة ، وشيء من السخرية وشيء من العطف ، وهي تذكرنا بحيوية صور (اسكتشات) جون أوبرى البارعة . وقد نشر رسل فى عام ١٩٦٧ الجزء الأول من سيرته وهو يشمل الفترة الواقعة ما بين ١٨٧٢ ــ ١٩١٤ ، ثم أعقبه بجزئين آخرين .

تزوج رسل أربع مرات . وكانت زوجته الأولى أليس ويتال بيرسول . وقد انحل هذا الزواج فى عام ١٩٢١ ، فتزوج فى نفس هذا العام دورا وينيفرد . وانحل هذا الزواج فى عام ١٩٣٥ . وتزوج فى عام ١٩٣٦ باتريشيا هيلن ، وانحل هذا الزواج فى عام ١٩٥٢ وتزوج فى نفس هذا العام اديث فينش من نيويورك . وقد رزق رسل من زوجته الثانية طفلين هما جون كونراد فايكاونت أمبرلي ، وليدى كاترين جين رسل ، ومن زوجته الثالثة طفلا هو الشريف كونراد سيباستيان روبرت رسل . ويخلف رسل فى اللقب فايكاونت أمبرلي الذى ولد فى عام ١٩٢١ وتزوج فى عام ١٩٤٦ من سوزان دوينفان التي أنجبت له بنتين وانحل زواجهما فى عام ١٩٥٥ .

* * *

الطبيبُ الأزلى

تجاربى مع الطب القديم

بول غليونجى

لقد شاهدت هواية تاريخ الطب وهى تنمووتتأصل في قلب صديق في سنى ، عرفته منذ طفولته ، ثم احببته وصادقته ، ولازمني ولازمته وكأنى هـو ، والهوايات تنشـأ دون وعى من تهواه ، كأنها تنبت انفاقا على شكل نزوة حين او تسلية فينة او واجب مفروض ، وقد تكون بيضة الديك ولا تعاد ، او يكثر تكرارها ، وهى تفرس في هدوء جذورها في أعماق المرء وتواصل مدها الى كل ميدان من ميادين فكره الى ان تحتله تماما ، لوقوعها في تربة معدة ، تتغذى منها وتغذوها ، كما يتغذى النبات من الارض ويغنيها .

بدأت قصة صديقى بآلة تصوير اهديت اليه ، اولع بها فامست لعبة فراغه ، ثم ما لبث ان شغلت جل باله وفتحت له ، كسمسمة على بابا ، عالم الفنون التصويرية والتشكيلية ، اذ اخـذ ينقل التماثيل والنقوش ، ويستفسر معانيهـا وتواريخها ، ومن ثم عنى بتاريخ الادب وسيرة الفن ، وعن طريقها بالتاريخ عامة . ثم شاهد هواياته تنمو وتتفرع ويشتبك بعضهـا ببعض كالاشجار الاستوائية التى تدمج فروعها حتى تجعل منها كتلا صلبة متماسكة تسدل ظلها على الغابات ، فغاص فى سحر الفن وفى فن السحر ، وهو في كل هذا يتفقد العنصر الانسانى فيها ، فانحدر الى علوم الانسان ووجد ـ آخر مطافه ـ الطب ، الذى يدمج الجسد والروح والشخص والبيئة في صورة متكاملة للانسان ، أقوم سبيل الى المثل التي اشادبها ترانس (١) والتى اتخذ منها شعارا : ((انى من البشر وما من شىء بشرى غريب عنى)) . فصهر كل ما احبه فى معدن لمع كالمرآة فى ذهنه وعكس شعاعا سفرت في ضوئه اعماق لم يسبق له رؤيتها ، وقد استمده من النظرة التاريخية التى تنير اليوم بشعلة الأمس .

كنت ذات يوم فى صحبته نطلع حسب عادتنا على بعض النصوص القديمة ونتجادل في معانيها ، الى ان اعيانا التعب ، واحرقت عيوننا ابخرة اللفائف المحترقة ، واطبقت جفوننا . وعندما فتحناها رأينا موجات السحب المتصاعدة من هرم اللفائف المتراكمة ترسم سيمـاء شخص قعـد فى مواجهتنا فى هدوء وكأنه ينتظر منا بدء الحديث . لم ندر كيف دخل ولا من اين اتى ، شكله متموج وهندامه متغير تبعا لنزوات الابخرة ، تعلو رأسه قلنسوة فرعونية تارة وعمامة عربية تارة او قبعة

---

* الاستاذ الدكتور بول غليونجي اخصائى الغدد الصم بوزارة الصحة العامة بمستشفى الصباح . كان استاذا بكلية الطب بجامعة عين شمس .

Homo sum : humani nihil a me alienuç puto

١ ـ من كلام ترانس : شاعر لاتيني ولد بقرطاجنة (نحو ١٩٠ ـ ١٥٩ ق.م.) ، الف تمثيليات على طراز الكتاب الأغريق ، وصل ست منها الينا ، وقد ورد النص المذكور فى احداها وعنوانها : ((الرجل الذى عاقب نفسه)) .

الفرنجة تارة اخرى ، واوضح مافي وجهه ابتسامة دمثة تنم على رقة وطيبة فى مزيج من السخرية التى لا تخلو من العطف والحنو .

سأله صديقى : « من انت ؟ »

فأجاب : « متى ؟ »

قلت : « انما يسألك عن اسمك ، وقد اقتحمت داره ، فكيف تجيبه : متى ؟ »

اجاب بهدوء : « انى الطبيب الازلى الخالد ، وان كنت اليوم فلانا والغد علانا ، فان روحى هى روح الطب وقلبى وذهنى لا يتبدلان . اليس عصركم هو الذى اضاف بعدا رابعا الى ابعادنا الثلاثة ثم فسره بأنه الزمن ؟ اتكتمل اية قضية ان لم يذكر سيرها الزمنى ؟ اذا سألتنى عن لون السماء حق لى سؤالك : اتطلب لونها في الصباح أم في المساء ؟ واذا استفهمتنى ارتفاع البحر أجبتك : « متى » ؟ أعند المد أم الجزر ؟ لقد حملت اسماء شتى فى أزمنة مختلفة(٢) . كنت ، منذ خمسين قرنا ، طبيب الأسنان (حسي ــ رع) زميل (امحتب) الذى الهه الفرس والاغريق ، ثم كنت « ايروى » طبيب العيون والامعاء والشرج وحاكم العقارب ، والفت فنا في الطب عندما كنت (نتجر حتب) ، واتهمت عندما كنت (ايروى) فى مؤامرة لقلب رمسيس الثالث (٣) ، واعدت بناء مدرسة سايس بأمر سيدى (دارا) بعد أن دمر قمبيز معابد مصر ومدارسها عندما عاد من حملته الفاشلة في الجنوب وشاهد الاحتفال بعيد الحصاد فظن الشعب يبتهج لهزيمته (٤) .

ــ كنت اذن (ادجاحور سنت) لقد اعجبنى تمثالك فى متحف الفاتيكان وقرأت وصف رحلتك المنقوش عليه ، ولكن لقد ذكرت انك كنت اخصائيا فى الاسنان ، ثم فى امراض العيون والبطن وهذا قبل اليوم بأربعة الاف سنة ويزيد ، فهل بادر الاطباء يتخصصون منذ ذلك الوقت السحيق ، ونحن نعد التخصص تقدما حديثا ؟ ثم ما معنى لقب (حاكم العقارب) ؟

ضحك وقال : « اننا لعجزنا ازاء لسع العقارب ولدغ الثعابين كنا نلجأ الى الصلوات والدعاءات ، وقد مارست هذا اللون من الطب اللاهوتى الى جانب الطب التجريبى ، ومن هنا جاء لقبى هذا ، اما سبب التخصص المبكر فهو أن سر وحدة الجسم الآدمى ، المبنية على اتصال اجزائه بوساطة الدم السائر في الاوعية والقوى الجارية في الاعصاب ، كان خفيا عنا بعد ، فقسمنا الجسم ، تبعا لشكله الخارجى ، الى رأس وبطن وقدم وعين وأسنان وما اليها ، ولا يخفى عليكم أن هذه الصورة المتأصلة في أذهاننا ، وان كانت أقرب الى التعاريف اللفظية منها الى الحقائق التشريحية ، تنكشف بوضوح تام في خلال الاضطرابات النفسية غير العضوية التى تصيب بالشلل او فقدان الحس أشطرا من الجسم تابعة لهذا التوزيع ، وقد راق هذا التقسيم البديهى فى عيون أولائك الاغريق من المتأخرين الذين توهموا وجود روابط بين الكواكب والاطراف تسيطر ، بحكمها الاولى على الثانية ، وهى فكرة سادت عالم الطب حتى عهد النهضة وبعده ، ومازال الكثيرون منكم آخذين بها ، كما انها شاعت بين طبقات الشعب غير المثقفة ، التى استبدلت بالافلاك القديسين والاولياء ، فأسندت الى هؤلاء شبه تخصص ، ينفرد بموجبه كل منهم بمرض يشفيه(٥)

قلت في اعجاب :

انك جمعت فى صورة واحدة مظاهر تبدو ، أول وهلة ، مستقلة ، اذ انى لم اتصور قط وجود أية علاقة بين الشلل الهسترى وتخصص الاطباء في باكورة التاريخ فقد افهمتنى في لحظة حقيقة فاتتنى سنين ، وما دمت كريما هذا الكرم بمعلوماتك هل لى ان اسأل عن تاريخ وصول التخصص الى اوجه ، وهل كان له الشأن نفسه فى البلاد الاخرى ؟

ــ عزيزى ، ان تاريخ التخصص وازى خط سير النظريات الفسيولوجية ، لان الطب ما هو الا ثمرة من ثمار عصر ، يتغذى منه ويتلوبه ، يختلف بدو المرض في عينه عند كل منعطف يسلكه ، لقد

---

٢ ــ فى (تاريخ) هردوت ٤٦ (٢ و ١٢٣) أن المصريين آمنوا بتناسخ الأرواح وان كانت هذه العقيدة لا تبدو جلية فى دينهم ، وقد آمن بها بعض الاغريق أمثال فثاغورس وانبادقليس وذكرها افلاطون .

٣ ــ Papyr. jurid. de Turin (de Buck, A., 1937., J. Eg. Archaeol. 23, 152).

٤ ــ انظر تفصيل سيرة هؤلاء الأطباء وغيرهم من أطباء مصر الفرعونية فى : « الحضارة الطبية فى مصر الفرعونية » . تأليف بول غليونجي وزينب الدواخلي ، طبع دار المعارف بالقاهرة ، سنة ١٩٦٥ الباب الأول .

٥ ــ Early specialization in Ancient Egyptian Medicine and its possible relation to an archetypal image of the human organism, Med. Hist., 1969, XIII, 4, p. 383.

حسبت القرون الوسطى المجذومين من الملعونين ونبذتهم من بين ذويهم ،ولم ير انسان عهدالنهضة حرجا من العدوى التناسلية ، وتلون الدرن فى العصر الرومانتيكي بلون شاعرى انيق ، فى صدر عصر الصناعة عدت الامراض الصناعية اتاوة العمل الطبيعية .

علقت على هذا :

واكل شعب ما هو جدير به من الطب .

قال :

اجل ، ولا يفيده الا ما يوائمه اذ ان فننا ينبع منأذهاننا وعقائدنا وأوهامنا وكلماأسماه فلاسفة الالمان نظرتنا الكونية Weltanschauung كافراز منها ولذا فان التخصص العضوى لم يدم طويلا ، وقد زال تماما عندما انتشرت النظريات الجديدة التى صورت الجسم في صورة وحدة متماسكةوبالتالى لم يحظ عند اطباء الاغريق بالمكانة التى وصل اليها عند المصريين ، لان طبهم ــ كما اعتدناتعريفه ــ هو انتاج القرن السادس ق . م . ، اي عهد ابقراط ، الذى تلا ذروة الطب المصرى بعشرة قرون ، والذى دمج في غضونه فلاسفة الاغريق ــ لشغفهم باقامة النظريات التعقلية ــ افكار (فثاغورس)بشأن الارقام وبخاصة قداسة الرقم ٤ الذى عزى اليه الكمال ، فىنظريات (انبادقليس) التى تصورت العالم مؤلفا من اربعة اركان هى الماء والهواء والنار والتراب ، مرتبطة بأربعخواص هى الرطوبة واليبسوالبرودة والسخونة ،وعينوا لكلعنصر وافتعلوا له اربعة اخلاط خمنوا الجسم مكونا منها ،هى الدم والبلغم والصفراء والسوداء وربطوها بالاركان الاربعة والخواص الاربعوادعوا ان نسبها تحدد الصحة او المرض . فلم يكن في هذا النظام المتماسك مجال لتقسيم الجسم تقسيما قد نسميه « اقليميا » . ومع ذلك فان الشعب الاغريقى ــ تبعا لتصور كامن في ذهن كل انسان ــ كان يقدم القرابين لاله الطب اسقلابيوس على شكل الجزء المريض من الجسم غير مبال بنظريات فلاسفته .

وما دمنا نتحدث عن تأثير العقائد فى الطب فان البابليين ــ بدافعمنعقائدهم ــ آمنوا «ببلقنة»(٦) الجسم ووزعوا أجزاءه على آلهة مختلفة ، فكان السحرة يتلون مثل هذه التعويذة (٧) :

هاجم (الاشاكو) الراس

هاجم (النمتارو) الحياة

هاجم (الأتوكو) قفا العنق

هاجم (الـو) الشرير ــ الصدر

هاجم (جالـو) الشرير ــ اليد

هاجم (أكيمو) الشرير ــ البطن

هاجم الاله الشرير (القدم)

ومن أساطير (شومر) التي تنم على مثل هذا التفكير أن الالهة (ننهرساج) بعد أن أوقعت المرض على ثمانية أجزاء من جسم زوجها (انكى) لعقابه على أكله ثمانية نباتات أنجبتها له زوجته (أوتو) الهة النبات وابنة حفيدته ، أرادت ابراءه بايعاز من الثعلب فخلقت له ثمانية آلهة ، واحدا لكل جزء مريض .

ــ هل تميز لنا بين طب المصريين والاغريق والبابليين ؟

ــ يمكن القول اجمالا وبكلمات قليلة ، ان طب المصريين كان خبرة ، وطب الاغريق مرانة فلسفية، وطب بابل سحرا وشعوذة ، وكان يُحَكّمُ على الطبيب فى مصر بأمانته فى تطبيق التعاليم المسلم بها ، وفى اليونان بسلامة منطقه أو بمهارته السفسطية ، وفى بابل بدرايته بالطوالع والفؤول ، وانما تميز هذا الاخير بالقسوة فى العقاب ، آخذا بمبدأ المثل بالمثل ، المصرح به رسميا فى قانون حامورابى (٨)

قال صديقي ــ ما نزال نشاهد اليوم ، بين أطبائنا ، أمثلة من كل من هذه النماذج وكأن التاريخ يعيد نفسه دوريا .

قلت ــ بل انه يجرى جريا حلزونيا بين قطبين يتراوح بينهما وانما على مستويات متباعدة ، وهذان القطبان يمثلان نظريتين مختلفتين ، ترجح الاولى أولية المزاج فى احداث الامراض ، والثانية أولية البيئة ، أو بتعبير آخر : أهمية التربة

---

٦ ــ بلقنة : لفظة مستحدثة اطلقت على تقسيم الدول الكبرى لمنطقة البلقان الى دويلات مستقلة .

٧ ــ انظر : Contenau, G., 1938, La Medecine en Assyrie et en Babylonie, Maloine, Paris.

٨ ــ حامورابي : ملك من ملوك بابل (١٨٤٨ ــ ١٨٠٦ ق.م.)مؤسس المملكة البابلية ، شرع قانونا يعد اقدم قانون معروف ، موجود منه نسخة منحوتة على الحجر فى متحف اللوفر بباريس ، يحدد مسئوليات الأطباء وعقابهم اذا ما أخفقوا فى العلاج .

والبذرة . فأين كان موضعكم من هذين القطبين ؟

قال : اننا تصورنا ـ أول عهدنا بالطب ـ أن المرض يأتي نتيجة لعوامل دخيلة ، قد تكون أرواحا أو حشرات أو ديدانا أو ما اليها ، تقتحم هذه العناصر الجسم وتدخل اوعيته وتسرى فيها، فتحدث اما عوارض عامة كالحمى والاعياء ، واما ظواهر انبثاثية كالخراريج والقرح والأورام(٩و١٠) ثم ان اغريق مدرسة قنيدوس (١١) اقتبسوا منا هذه الفكرة ، وهي الآخذة بالعناصر المرضية السارية في الجسم ، وحولها بعدهم أساتذة مدرسة قو (١٢) ، التي نبغ فيها أبقراط ، الى عناصر طبيعية ، فدمجوها في صلب نظرياتهم الرباعية التي اسلفنا ذكرها ، وعرفوا (المزاج) بأنه تابع لنسبة الأخلاط الأربعة في الجسم ، وأولوه المنزلة الأولى في اعداد الجسم لهذا المرض أو ذاك ، وبهذا انتقل مركز الثقل من البذرة الى التربة .

تابع صديقي الحديث فقال ـ وقد دارت اللولبة وجاء أمثال بيشا (Bichat) و (لاينيك) Laennec(١٣) فقارنوا الأعراض بالأحشاء، وفرشوف Virchow (١٤) الذى اعتمد على المجهر النظرى فأنشأ علم الباثالوجيا الخلوية ، فأهملت الأخلاط السائلة ، واتجه النظر الى الأنسجة الصلبة ، ثم جاء باستور Pasteur (١٥) الذى كشف عن الجراثيم ، فأعيد العامل الدخيل الى منزلته الأولى واستبدل بأرواحكم وديدانكم وحشراتكم، ونظر الى المرض على أنه من فعل الجراثيم على الأنسجة .

---

٩ ـ Ghalioungui, P., 1963, Magic and Medical Science in Ancient Egypt, Hodder & Stoughton, London.

١٠ ـ Ghalioungui, P., 1968, La notion de maladie dans les textes égyptiens et ses rapports avec la théorie humorale, Bull. Inst. Fr. Archeol. Or., le Caire, LXVI, p. 37.

١١ ـ قنيدوس : مدينة على الشاطىء الأسيوى المقابل لقو ، نشأت بها مدرسة نافست مدرسة قو المعاصرة لها ، وانجبت الفطاحل أمثال الفلكي اودكسوس (٤٠٩ ـ ٣٥٦ ق.م.) الذى حدد أيام السنة بانها ٣٦ يوما وربع يوم والمعمارى ستراتو الذى شيد منارة الاسكندرية ، وبعض العلماء الذين جنحوا فيما بعد الى الاسكندرية ، وقد تميزت بنظريات كان لها ، سابقا ، شأن كبير في التفكير الطبي المصرى القديم ، وربما ورثتها عنه ، فحواها أن اجتياز الهضم حدوده الاعتيادية ينتج عنه ظهور مواد غير طبيعية تسرى في الجسم وتسبب المرض .

١٢ ـ قو : جزيرة صغيرة تجاه شاطىء آسيا الصغرى ، حل بها شعب دورى الأصل ، نزح اليها من (ابدورس) بالبلوبونيز ، حيث عبادة أسقلبيوس رب الطب عند الاغريق وشيد معبدا لهذا الاله كان يزوره المرضى للاستشفاء ، وقد كشف فيها عن معابد يتراوح تاريخها بين القرنين السادس والثاني ق.م.

١٣ ـ لاينيك René Laennec (١٧٨١ ـ ١٨٢٦) طبيب فرنسي ، من أوائل الذين دأبوا على تشريح من يموت من المرضى ، ومقارنة أحشائهم بمظاهر مرضهم ، ابتكر طريق الفحص بوساطة السمع ، وكان يضع ـ أول الأمر ـ أذنه على الجسم مباشرة ، الا أنه خجل يوما ما من وضع أذنه على صدر سيدة شابة تمتاز بشيء من البدانة ، فتذكر لعبة يلعبها الأولاد وحذا حذوهم، فلف قرطاسا على شكل اسطوانة فارغة ، استعملها لتوصيل الصوت من الصدر الى أذنه ، ومن ثم اخترع أول مسماع (سماعة) وكان على شكل أسطوانة من الخشب ، وتمكن بهذه الآلة من وصف كل العلامات السمعية المعروفة الى اليوم .

١٤ ـ فرشو Rudolph Virchow (١٨٢١ ـ ١٩٠٢) عالم ألماني اهتم بالسياسة الاجتماعية وابتكر علم باثولوجيا الخلايا بدأ به على تفحص الأنسجة المريضة بالمجهر .

١٥ ـ باستور Louis Pasteur (١٨٢٢ ـ ١٨٩٥) : كيميائي فرنسي من أشهر العلماء ، له في ميادين التخمير والكيمياء المجسمة Stereochemistry بحوث ثورية ، يدين له العالم ، مع أنه لم يكن طبيبا ، بالكشف عن الجراثيم وعن دورها في الأمراض المعدية ، انقذت زراعة العنب وتربية الخراف في فرنسا من الافلاس ، ببحوثه في أمراض الكروم والجمرة الخبيثة وابتكر علاج الكلب بحقن أقدار متزايدة من الفيروس بعد ترويضه في الجلسرين مددا متزايدة لتخفيف وطأته ، وقد عمل أول من شفى من هذا المرض الفتاك بقية عمره حارسا بالمعهد الذى أطلق عليه اسم باستور بباريس ، اعترافا بجميله ، واستشهد دفاعا عنه في خلال الحرب العالمية الثانية.

قلت :

لم يمض زمن طويل قبل أن يقدّر البعث للسوائل المرضية فى صورة مجددة ، على أيدى أمثال فيدال Widal (١٦) الذين دأبوا على تحليل السوائل تحليلا كيماويا فحلت البولينا والسكر والكولسترول محل السوداء والصفراء والبلغم ...

تمهل محادثنا ونظر الينا نظرة غامضة وقال :

ولكنكم ما تزالون فى حيرة شديدة ، أفى قدرتكم تعريف المرض ، أى مرض من تلك الأمراض التى تكثر مشاهدتها ؟ كيف تعرّفون مرض التيفود الذى يسببه بشلوس ابرس Ebers هل هو مجرد اقتحام هذا المكروب للجسم ؟

ـ كلا ، فان الجرثومة قد تؤم الجسم وتأوى فيه سنين طويلة دون حدوث مرض ظاهر ، كما فعلت فى (مارى التيفويدية Typhoid Mary) تلك الطاهية الأميريكية التى تسببت فى ما لا يقل عن ثلاث وخمسين حالة تيفود أعقبت الوفاة ثلاث منها ، دون أن تصاب بأى أذى .

ـ أهو الحمى التيفويدية ؟

ـ كلا ، فان حميات مماثلة قد تصاحب اصابات بجراثيم أخرى ، كما أن جرثومة ابرس قد تصحبها حالات تختلف عنها كل الاختلاف كالخراريج أو التهاب السمحاق أو أنواع من الروماتزم أو التهاب حويصلة الصفراء .

قال صديقي : عدنا اذن الى أهمية التربة أو المزاج ، الذى يكيف استجابة الجسم الى أى غزو أو اعتداء ، وهذا يرجح ما ذهب اليه كرتشمر Kretschm r (١٧) وأمثاله ممن بوّبوا طبائع الانسان حسب شكله ونِسب مقاييسه ، وقد ثبتت صحة استنتاجهم الى حد بعيد .

تحدانا محادثنا :

أتعد هذا جديدا ؟ لقد سبقكم الاغريق والرومان فى هذا الحقل وبوّبوا أيضا الأشكال ، وربطوا بين كل من الشكل والطابع والمزاج والاحشاء والامراض ، وبين الأجرام المهيمنه وقت الولادة . وها أنتم ما زلتم تنعتون المعتوهين بالقمريين Lunatic وتقولون عن كئيبى المزاج أنهم زحليّون وعن محبى السلطة وسريعى الغضب انهم أسديّون .

اعترض صديقى وكأنه فى حلم :

ان حاسة الشعراء أصدق من تحقيق العلماء ، لقد قال شيكسبير : « ليس العيب فى فلكك وانما العيب فيك » وكأنه تنبأ بجزيئات نوايا الخلايا التى نسميها (الجينة) Genes وهى الحاملة منذ لحظة تكوين الأجنة للصفات الوراثية ، بفضل مراكز قوى تحويها ، تحدد كل مميزات الجسم ، كلون العينين أو طول الذراعين ، بوساطة خمائر تسيطر على التفاعلات الكيماوية ، وقد يكون الكشف عنها ملتقى حاملى لواء الكيمياء بمعضدى فكرة النسيج ، واندماج النظريات الخلوية فى النظريات الكيماوية ونهاية اللولبة التي حيرت الطب منذ نشأته بانطباق قطبيها .

ضحك محاورنا ضحكة كاتمة :

أراكم تعيرون ماضينا أهمية لم يتبادر الى أذهاننا اعارته مثلها ، وقد راقبت جهودكم المضنية دون تفهم دوافعها ، أتتطلعون حقا الى حقائق تاريخية ثابتة ؟

اجابه صديقي :

أيها الزائر الجليل ، ان على المؤرخ ، اذا ارتفع الى المستوى الذى يؤهله الى هذه التسمية ، أن يستخدم كل الوسائل الممكنة للحصول على بغيته ، والا يكتفى بجمع الأحداث ومعرفة تواريخها والاطلاع على النصوص والروايات والتنقيب عن المبانى المندثرة والبقايا البشرية الهالكة وما اليها ، وانما عليه امتحان حصيلته فى أضواء مختلفة ، كالخبير الذى يسلط على الرسوم الاشعاعات السينية والبنفسجية وتحت الحمراء قبل البت

---

١٦ ـ فيدال Fernand Widal (١٨٦٢ ـ ١٩٢٩) طبيب فرنسي كان بالغ الأثر فى اتجاهات الطب الحديثة ، عنى بامراض الكلى وبالحميات ، وهو اول من اعار تحليل الدم ما هو جدير به من الاهمية ، وكان اول من وصف ارتفاع نسبة البولينا فى الدم نتيجة لأمراض الكلى ، وابتدع تشخيص حمى التيفود بقياس تلازم الجراثيم فى مصل المرضى .

١٧ ـ كرتشمر Ernest Kretschmer (١٨٨٨ ـ) : طبيب نفساني الماني ، لفت نظره وجود ارتباط وثيق بين شكل الجسم أو نِسَب اجزائه وبين ما يعانيه مرضاه من اضطرابات نفسية ، وقسّم الأشكال الى فئات يخص كلا منها لون من المرض ، ثم توسع دريبر George Draper فى هذا الاتجاه وربط بين الشكل والأمراض الجسمانية ، وتلاهما الكثيرون فى هذا الاتجاه

فى أصالتها ، أما الأضواء التى يجب علينا اعدادها لتسلطها على قضايانا ، فهى تلك التى نستمدها من مميزات الحقبة التى نحن فى صددها ، أى من الجو الذى سادها ، وهو يشمل العقائد الدينية والاوضاع الاجتماعية والاطارات السياسية والمناخ الأقليمى وبشكل عام فلسفة العصر وبيئته.

قال :

أستحملون فى أنفسكم موسوعات مصنفة من العلم باللغات القديمة وعلم الأديان وتفسير النقوش والرسوم والانتاج الفنى والبقايا البشرية والمنزلية والقصص والروايات ، مع ما فى كل هذه الأبواب من صعوبات ومعوقات تحول دون اجتيازها ؟ انه لم يغب عنى ـ على سبيل المثال ـ قسط الاجتهاد فى نقل علمائكم النصوص الهروغليفية أو المسمارية الى اللغات الحديثة ، كيف يدعون الاحاطة بمدلولات النصوص وهم، قلما يتفقون عليها ، لقد ترجم أبل Ebbell نبذة : « نزيف من قلفة ختان » (١٨) وأخرى : « علاج سقوط الرحم » (١٩) فى حين أن جرابو Grapow ترجمهما : « نزف بسبب شوكة سنط » وعلاج لرفع ثديى المرأة ؟ (٢١) (٢٠) انى عندما نقلت فى القرن الخامس عشر ق.م نسخة من المؤلف الذى أطلقتم عليه « بردية أدوين سميث » (٢٢) لأطلع عليها تلاميذى اضطررت الى حشوها بهوامش تفسر العبارات القديمة التي كانت أهملت ونسيت معانيها بعد أن مضى على وضعها خمسة عشر قرنا .

مددت يدى الى خزانة الكتب وأخذت منها نسخة من هذه البردية :

أجل انك علقت على الحالة السابعة : « أن حبل الفك هو مجموعة الأوتار التى تربط طرف الفك، وعلبة الرأس هى متوسط قمتها بالقرب من المخ ، وقد شبهت بالعلبة » ، وعلى الحالة الرابعة : « ان عبارة : اربطه فى مرساه » يعني بها : دعه يلزم نظام حياته السابق دون وصف أى دواء » « وكأنى بأمبرواز بارى Ambroi.e Paré (٢٣) يصرح بعدك بثلاثة آلاف سنة : « انى ضمدته والله أبرأه » ، فاذا كنت تقمصت أيضا (بارى) قل لى ، بالله ، هل صحيح ما قاله كاتب عنك ، انك اذ دعيت لعلاج هنرى الثالث ملك فرنسا من الجرح البليغ الذى أصاب عينه فى أثناء مبارزة ، قست عمق الجرح واختبرت خطورته بادخال عصا فى عين مجرم حكم عليه بالموت ، فى موضع جرح الملك وفى اتجاهه وعمقه (٢٤) ؟

حول مجرى الحديث واستطرد قائلا :

وما أكثر ما اخطأتم فهمى ! ان الالفاظ، كالاحياء، لها تاريخ طبيعى ، تولد وتنمو وتتطور ، وقد تفنى وتزول ، ولكنكم تأخذونها على آخر معانيها . فما أكثر ما وقعتم فى الحيرة ! خذ مثلا وصف الاغريق لحبة (زيا Zea) وهى تعنى اليوم الذرة ، وكانت عندهم الحنطة ، وأنتم تعلمون أن الذرة لم تصل الى بلادنا الا عند عودة بحارة كولومبوس من القارة الاميركية ، وكم من لفظة استعملت مجازا أخذتموها على لفظيتها . هل من المعقول أن ندهك (سن الحمار) أو رأسه (٢٥) فى دهان أو نشربه فى شراب كما ادعى المترجمون المتمسكون بحرفية الكلام ، بينما سن الحمار وما اليها من التسميات الوصفية كانت أسماء نباتات؟ ما بالكم لو أن كاتبا من القرن الثلاثين الميلادى ادعى أنكم تأكلون (عين الجمل) أو تستعملون النباتات التي أسماها الخيال الشعبى نشاشة الذباب Silene rubella أو دم الاخوين Dracaena cinnabari

---

١٨ ـ Ebbell, G., The Ebers papyrus, 1937, Levin & Munksgaard, Copenhagen, No. 808.

١٩ ـ Ebbell, ditto, No. 732.

٢٠ ـ Grapow, H., Grundr. d. Med. d. Alten Aeg. Akademie Verlag, Berlin, IV, 1, 285.

٢١ ـ Grapow, ditto, IV, 1, p. 213.

٢٢ ـ Edwin Smith papyrus, ed. by Breasted, The Chicago University Press, Chicago, 1930.

٢٣ ـ بارى Ambroise Paré : (حوالى ١٥١٠ ـ ١٥٩٠) جراح فرنسي لازم هنرى الثاني ، وشارل التاسع ، وهنرى الثالث من ملوك فرنسا ، صاحب الجيوش فى خلال حروب المائة سنة واستبدل بطريقة الكى القديمة ربط الشرايين لوقف النزف ، وله تصنيف وافر .

٢٤ ـ Histoires d'Amour de l'Histoire de France, II, p. 292, par Guy Breton, Ed. Noir & Blanc, Paris.

٢٥ ـ P. Ebers 18, No. 770.

أو لسان الفرس Daphne alexandreia أو غيرها من تلك التى أطلقتهم عليها أسماء تشبيهية ؟ هل فى استطاعة قارىء عادى قراءة (قانون) ابن سينا أو (الحاوى) للرازى دون الرجوع الى أمهات اللغة والمعاجم المتخصصة ؟ اننا ، نحن العرب ، نعنى بالخوخ نوعا من الفاكهة فى لبنان ونوعا آخر فى مصر ، ان كلام العرب من السعة بحيث لا يحيط به الا نبى(٢٦) ــ حسب قول الفقهاء ــ وقد علق عليهم ابن فارس بقوله « هذا كلام حرى أن يكون صحيحا ، وما بلغنا أن أحدا ممن مضى ادعى حفظ اللغة كلها » ، أضف الى الصعوبات اللفظية الاصطلاحات اللغوية التى تختص بها كل لغة كسنن العرب فى مخالفة ظاهر اللفظ معناه ، وحذف أداة النفى ، كقولهم « والله أفعل ذاك » تريد « لا أفعل » ، وذكر الواحد والمراد الجمع ، والعكس ، والفرق بين ضدين بحركة ، كقولهم : « يُخفر اذا نقض من أخفر ، ويَخفر اذا أجار من خفر ، واستعمال اللفظة لشيئين متضادين كقولهم الجون للاسود والابيض ، والرجاء للرغبة والخوف ، والجلل للشىء الصغير والكبير ، وأمثالها ملأت كتب الالغاز ، ثم انكم تفسرون الالفاظ بما لا علاقة له بأصلها ، كزعمكم أن اسم منطقة « السيف » مقتبس من لفظة CIF (٢٧) وهى مختصر عبارة يستعملها موردو البضائع الموانىء ، بينما السيف اسم فصيح لساحل البحر ..

ــ صدقت والله ، لقد ورد عليَّ مثل لهذه الصعوبات فى ترجمة انجليزية لكتاب : « الافادة والاعتبار فى الامور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر » الذى وضعه موفق الدين عبد اللطيف البغدادى نحو سنة ١٢٠٠ م ، فقد ورد فى المقال عن فيضان النيل وأثره على أرض مصر أنه « يأتيها طين أسود علك فيه دسومة كثيرة يسمى الابليز » ويبدو أن المترجمين ظنوا الابليز هو الابريز فترجموه الذهب الحر (٢٨) فى حين أن الابليز هو طمى النيل ، ثم ان الاعتماد على التراجم والاقتباسات دون الرجوع الى الاصول يخلد أخطاء المترجمين والملفين ، وأفضل مثال لهذا ما لحق بنظريات عملاق الطب القديم ، الفاضل جالينوس ، منذ أن نشرها فى القرن الاول الميلادى ، فقد عرضها حنين بن اسحاق فى العهد العباسي على شكل ، ثم ترجمهما ليناكر Linacre ترجمة مباشرة من أصولها اليونانية على شكل آخر ، واتضح من اخر تحقيق أجراه سيجل Siegel أن جالينوس اتهم ظلما بالوقوع فى عدة أخطاء ، فقد نسب اليه القول بأن حركة الدم فى الأوعية تتم على شكل مد وجزر ، وهذا ما لم يجىء فى كتاباته (٢٩) ، وقامت حملات عنيفة ضده آخذة عليه فرضه وجود مسام خفية فى حاجز القلب ينفذ عبرها الدم ، وكل ما قاله فى هذا الصدد أن هذه المسام تكوّن ممرا اضافيا لفائض الدم ، وهو عندما فرض وجود مسام غير مرئية لم يشط أبعد من هارفى Harve اذ فرض وجود وصلات بين الشرايين والأوردة لم يكن له الى رؤيتها سبيل قبل اختراع ليونهوك Leeuwenhoeke (٣٠) المجهر النظرى ، ثم ان صعوبات اللغة ليست العوائق الوحيدة التى يجابهها المؤرخون ، فانى كثيرا ما اعترضت على تفسير علماء الآثار لبعض البقايا التي كان أحرى بهم استرشاد المختصين فيها ، وقد درجت بعض الحكومات على تشكيل لجان تضم اختصاصات مختلفة على شكل (طواقم) من الباحثين ، لتعرض عليهم كل ما يتوسم فيه علاقة بفنهم ، ودعنى أذكر على سبيل المثال لما قد يقع فيه المؤرخون وصف دارسي Daressy عالم الآثار الفرنسي لنقش بمقبرة مريروكا بسقارة ، يمثل صاغة يصوغون قلادات من الذهب ، ويتميزون بقصر أطرافهم السفلى بالنسبة الى طول جذوعهم . استغرب دارسى هذا الشذوذ لخبرته بمهارة

---

٢٦ ــ المزهر فى علوم اللغة وانواعها : تأليف عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة جزء ١ ، ص ٦٤ (ب) ص ٣٨١٠ .

٢٧ ــ لفظة CIF مختصرة عبارة Cost Insurance Freight ومعناها ثمن وتامين وشحن .

٢٨ ــ موفق الدين عبد اللطيف البغدادى، الافادة والاعتبار .. انظر ص ٢٣ من :
The Eastern key, Zand, K.H., Videan, J.A., and Videan, 1, E., 1965 G. Allen, London.

٢٩ ــ Siegel, R., Galen's system of Physiology and Medicine, 1968 Krager, Basel.

٣٠ ــ ليونهوك Anton van Leeuwenhoek (١٦٣٢ ــ ١٧٢٣) اشهر من عنى بعلم المجهر ، وكان يحفر عدساته بنفسه ، فصنع آلات كانت ، مع عيوبها الآلية ، اجود صنع عصره ، وتمكن من تكبير الأشياء ٢٧٠ مرة ، وتعتد المتاحف اليوم بما بقى من صنعه .

فنانى هذا العهد ، فجنح الى أنهم قصدوا تمثيل الصاغة راكعين ، ولكنهم تسرعوا فرسموا المائدة التي يعملون عليها قبل رسم أطرافهم ، فشغلت المجال المعد للاطراف ، ولم يجدوا مفرا من وضع الاطراف منبسطة فى ارتفاع كان مخصصا لها وهى منثنية ، ومن هنا قصرها النسبى . غير أنه فاته ــ وكيف لا ــ أن الذراعين تميزا بالقصر نفسه لأن أولئك الصاغة كانوا من الاقزام المصابين بعاهة (الاكوندروبلازيا) التي تمتاز بقصر الاطراف لتوقف نموها فى سن مبكرة .

أصبت يابنى وتشخيصك للعاهة سليم ، كانت الاقزام تكلف بصياغة الحلي وبحفظ الأمتعة والكنوز ، لسهولة العثور عليهم اذا ما فروا بها .

اعترض صديقي :

« ان عكس هذا الخطأ أكثر خطورة » ، واتجه نحوى : « وقد وقعت أنت فيه . فقد يفسر الاطباء تفسيرا طبيا ظاهرة ذات مدلول رمزى ، انك أسندت مياعة شكل الفرعون اخناتون الى خلل فى غدده (٣١) ، كما ظنه ما سبيرو من قبلك امرأة ، والحقيقة أنه أراد تجسيم عقيدته ، وهى أن الهه (أتون) هو الخالق الاوحد ، لم يشاركه فى الخلق غيره ، فهو أبو الكون وأمه معا ، جمع فى نفسه خصب الذكور والاناث ، فكان لابد عليه ــ وهو صورة الاله المتجسدة ــ من تمثيل نفسه على شكل لاجنسي . »

قلت :

هذا رأى فئة من علماء الآثار ولكننا ، معشر الاطباء ، لن نصدقهم حتى يتم الكشف عن موميائه .

اختفت ابتسامة الزائر وغشت الكآبة وجهه :

لن يحدث هذا أبدا . ان سيدى أخناتون كان أول من نادى بالتوحيد ، وكان مصدر ايمان بنى اسرائيل ، وناهض عبادة الآلهة التى تسمونها أصناما وكان أقواهم آمون ، وقد انتهك مومياءه وأسفاه كهنة هذا الاله انتقاما منه ، وأعدموها لئلا يسمحوا له بالتمتع بحياته الثانية ، ولهذا السبب ، ولهتكهم أغلب آثار عاصمته (تل العمارنة) (٣٢) لن يتاح لكم الوصول الى الحقائق كاملة أبدا .

وهنا سألته فى فضول وقلة لياقة :

وما الذى دعاكم الى تحنيط الموتى ؟

اجابني غاضبا :

انى مندهش لجهالتك ، فضلا عن حماقتك . انما حنطنا موتانا لايماننا باستمرار حياتنا بعد الموت فى البيوت التى شيدناها لاستئناف عيشتنا على نمطها الاول ، وهى التىأسميتموها انتم مدافن وكنا نحن نطلق عليها « دور الخلود » . لم نوسوس قط بفكرة الموت ــ كزعم بعضكم ــ ، وانما عنينا بالمدافن لوسوستنا بالحياة ، ولشغفنا بها ، ومن ثم اهتمامنا بحفظ أجساد أهلنا سليمة ، لتقف أمام الاله صحيحة ، ولنستمتع بملذات الحياة كاملة ونستنشق صبا الشمال ليلا ، ونتلذذ بحرارة الشمس نهارا ، ونستطعم ألوان الأطعمة المنقوشة على الجدران ، وننعم بحب الزوجات والاولاد الى الابد .

أجبت :

ــ أن لكل عادة غريبة سببا معقولا ، لقد وصل اهتمامكم هذا الى استبدال اطراف صناعية بالاطراف المنزوعة ، والى تركيب الجبائر على الاذرع الميتة اذا كسرها (الحانوتية) ، وكنا نجهل الدافع الى سلوككم الذى ، أقل ما يقال عنه ، انه يبدو غريبا . ولكن الادهى فى هذا أن هذه العادة ، التي كانت طقسا دينيا بحتا ، أفاد منها الطب فوائد غير منتظرة ، فان لف الجثث بالاربطة بطرق فى غاية الفن درب فئة من الناس تخصصوا فى الأربطة ، فعاونوا الاطباء فى تجبير الكسور والخلوع عند الأحياء كما كانوا يفعلون بالاموات ، وقد ذكر هذا فى بردية أدوين سميث ؟

عدت ففتحت البردية وقرأت :

« ان الغطاء الذى يستعمله الطبيب هو رباط

---

٣١ ــ Ghalioungui, P., 1947. Ann. Serv. Ant. Eg., XLVII, p. 29

٣٢ ــ تل العمارنة (خوت تاتن ، أى أفق قرص الشمس) العاصمة التي شيدها امنحتب الرابع ليبتعد عن نفوذ كهنة آمون بمدينة (طيبة) ، عندما اتخذ اسم اخن ــ اتن ليتجرد من اسمه الأول الشامل لاسم الاله آمون ، تقع هذه المدينة فى منتوسط الطريق بين القاهرة وأسوان ، واسمها العربي نحت من اسمى قرية (التل) وقبيلة (بنى عمران) القاطنة حاليا بها ، وقد هدمها لاحقو اخناتون بعد موته لشدة كرههم للعبادة الجديدة ، ولم يبق منها ما يدل على تقدم كبير فى الفن وعلى ظهور نزعة طبيعية فى الرسم أثرت على الفن المصرى طيلة من الزمن .

موجود بين أيدي المحنطين »، والى هذا فان اعتياد فتح الرؤوس والبطون أرشد الى مواضع الأحشاء وأشكالها، وأسهم في رفع الحظر عن تشريح الموتى في عهد البطالمة.

قال :

أجل لم تقم السلطات الاسكندرية صعوبات عندما قمنا مع زميلي هيروفلس (٣٣) وايرازستراتوس (٣٤) باجراء الصفات التشريحية والتجارب على الأعصاب والعضلات التي مكنتنا من تصحيح أخطاء الذين كانوا يحرقون موتاهم أو يحجمون عن تشريحهم ظنا منهم أنه انتهاك لتعاليم الدين، كما أن مقابلة اصابات الأحشاء بالأعراض المرضية رجحت كفة القائلين بأن المرض مبني على أسس عضوية.

قلت :

وفيما يخصنا، فاننا ندين لعادة التحنيط بمعلوماتنا عن حالتكم الصحية، لأن البقايا البشرية تفشي بأمانة أسرار الحضارات المنصرمة، لو أنها لا تتعرض للتلف، ولذا فان معرفتنا لأمراض الماضي تكاد تقتصر على أمراض العظام والكسور وما استعمل في سبيل علاجها من أربطة وجبائر، ومع ذلك فان تشخيصها ليس بالأمر السهل بعد ان نخر فيها الدهر، وهو يثير مناقشات حادة بين أخصائي العلم الذي أطلق عليه أخيرا (باليوباثولوجي) palaeopathology أي علم أمراض الاحاثة والآثار، حيث نراهم يتجادلون في مؤتمراتهم حول سبب تكاثف العظام التي كشف عنها في هذه الجبانة أو تلك. أهو الزهري أو الجذام أو التهاب غير نوعي أو ورم؟ وحول تاريخ أول ما وصل الزهري الى قارتنا، أوفد عليها هدية من أمريكا بوساطة بحارة كولومبوس، أم كان متوطنا عندنا من قبل؟ أما فيما يخص عهدكم، فاننا أكثر دراية بحالتكم الصحية لحفظكم الأنسجة الرخوة في حال تسمح بتفحصها على أدق وجه، وليس بالمجهر النظري فحسب، وانما بالمجهر الألكتروني الذي وقفنا على أدق دخائل الخلايا، كالميتوخوندريا mitochondria وقد أظهر (روفر) Ruffer (٣٥) فيها بفضل احتفاظ الأنسجة بهذه الحال الجيدة، بويضات البلهارسيا، وآثار تصلب الشرايين، فضلا عن أمراض أخرى، وعرفنا أن رمسيس الخامس توفي عقب مرض الجدري، وأن الملكة نفرتاري والفراعنة أمنوفس الثالث وسيتي الأول ورمسيس الثاني كانوا صلعا، والحق يقال أننا عرفنا بفضلكم عن حالة الفراعنة الصحية مالا نعرفه عن ملوك القرن الحالي. وما دمنا في ذكر عادات نستغربها ان لم نجد حوافز معقولة لها، فاسمح لي أن أستفسر عن أمر عادة أخرى تدهشنا، وهي الزواج من الأخوة والأخوات.

أعاد آخر حديثي الغضب الى محيا محادثي بعد أن كان أزاله اعترافي بفضل التحنيط علينا.

— انك ما تزال تحكم علينا بمنطق النصف الثاني من القرن العشرين، اعلم أيها الشاب الغرير أن نساءنا كن يتمتعن في مجتمعنا بمركز أرفع مما تتمتع به نساؤكم في أكثر بلادكم حضارة وتقدما،

---

٣٣ — هيروفيلس (حوالي ٣٠٠ ق.م.) : عالم اسكندري، هوى التشريح ووصف أجزاء عديدة من الجسم، منها الاثنى عشر والمخيخ والنخاع الشوكي والأوعية اللمفاوية، وفرق بين الأعصاب والأوعية، وادرك أن الاعصاب تنقل الحس وتدفع الى الحركة، وكان أول من عدّ النبض مستعينا بساعة مائية، وقد يكون اقتبس هذا الابتكار من تعاليم مصرية قديمة، حيث ان عدّ النبض مذكور في برديات ادوين سميث وابرز وبرلين، وان هناك نماذج معروفة من الساعات المائية ترجع الى عصر تحتمس الثالث، كما أنه حاول حل مشكلة الدورة الدموية، داناها أكثر من غيره.

٣٤ — ايرازستراتس (٣١٠ — ٢٥٠ ق.م.) : من تلاميذ مدرسة قنيدوس المنافسة لمدرسة قوّ الابقراطية، وكان مشرّحا دؤوبا، لم تقل معلوماته في رأى بعض المعاصرين عن معلومات فيزاليوس في القرن السادس عشر م. استند — على ما يبدو أول مرة في التاريخ — الى التجربة والعلوم التجريبية لتعليل الظواهر الجسدية، منها فيزياء الفراغ وفكرة نفور الطبيعة من الخواء التي اتخذ منها أساسا لفسيولوجيا جديدة. فقال ان اتساع الصدر في أثناء الشهيق يمتص الهواء داخل الرئة، وبالمثل ان انبساط القلب يجتذب الهواء من الرئة، وذهب الى أن الشرايين لها خاصية انبساط ذاتية تجتذب بموجبها الهواء (أو النفس) من القلب الأيسر، حيث ان الدم، في رأيه، محصور في الأوردة والقلب الأيمن، أما النزف فان سببه اندفاع الدم من الأوردة الى الشرايين بدافع الفراغ الناتج في الشرايين عند فتحها وخروج الهواء منها، فاستنتج وجود صلات متطرفة بين الأوردة والشرايين يجتازها الدم وانما في حالات مرضية فقط.

٣٥ — Ruffer, M.A., 1921 : The Palaeopathology of Ancient Egypt, Chicago University Press, Chicago.

انهن كن يشاركننا تسالينا ومشغولياتنا ، ويصاحبننا فى رحلات القنص وصيد الأسماك وفى الولائم والاستقبالات الرسمية، وكان لبعضهن شأن خطير فى ادارة دفة الدولة ، منهن (حاتشبسوت) (٣٦) التى جمعت بين قوة الرجال ودهاء النساء ورشاقتهن ، وانتزعت الصولجان من يدى تحتمس الثالث واستولت على الحكم ، والملكة نيتوكريس (٢٧) التي حكمت مصر وانتقمت لأخيها شر انتقام ، والملكة(تيبى)التى سيطرتعلى ابنها اخناتون والتي بلغ ولع زوجها بهـا ــ وهو المترف المزواج أمنوفيس الثالث ــ الى حد حفر بركة واسعة خصصها لنزهاتها المائية والى توزيع جعران نقش عليه هذا الحادث لحفظ ذكراه ،وكل سيدات الاسرة الطيبية اللائى لعبن دورا فذا فى الاحداث الهامة التى انتهت بتحرير مصر من حكم الهكسوس ، ولعل الملكة التي نالت أعظم صيت هى (عح ــ حتب) زوج (سقننرع) بطل الحملة التي طردت المغتصبين ، والتي ورد على شاهدها بمعبد كرنك أنها هى التي ضمت صفوف عسكر مصر وأخمدت الثورة . وكانت الوراثة ــ أحيانا كثيرة ــ تؤول عن طريق النساء ، لأن الأم عدت وصلة السلالة وواهبة الحياة ، اذ كانت عقيدة أسلافنا ــ بادىء ذى بدء ــ أن الذكر ماهو الا مبدأ منبّه لانقسام البويضة ونموها ، وقد جهل بعض البدائيين علاقة العملية الجنسية بالحمل جهلا تاما وانصرقوا الى أن المرأة قد تلقح من الهواء أو الجن أو أرواح الأجداد . .

أضفت :

أو من شظية شجرة جسدت شخصا كما روى فى قصة الأخوين (٣٨) وماتزال بعض القبائل المتخلفة تؤمن بمتل هـذه العقائـد ، وتحجب الصبيات من ملقحات مزعومة كالأرواح والرياح والاعاصير والحيوانات البرية .

استطرد :

ومعذلك فقد بكرنا الى دور الذكور فى التكاثر حتى أن بعض أميراتنا كالاميرة (ادوت) كانت تلقب ب (ابنة الملك التى من جسده) (٣٩) وانما ، لما للكهنة المحافظين من نفوذ ، تحجرت تقاليدنـا ، وأصبح الزواج من الأخوات محبوبـا لهدفه الى أمرين : أولهما الاحتفاظ بالارث من الوقوع فى أيد غريبة ، وثانيهما ضمان انحدار السلالة من أصلها الالهى ، اذ أن الالـه كان أصـل الأسرة المالكـة ومصدرها للحقة فى الملك، ونتيجة لهذه الاعتبارات قيد حق الجلوس على العرش بالزواج من أميرة منحدرة من أصل ملكى عن طريق الملكات ، لا عن طريق الاماء أو الأميرات الغريبة التي كان القصر الملكي مكتظا بها ، وهذا حتى يتحقق فى الاولاد النسب الى الاله . فكان لزاما على فرعون ، وان كان ابن الملك ــ الزواج من أخت انجبتها الملكة الكبيرة وكانت تسمى الزوجة الكبرى ، والى هذا فان الصبيان والصبيات كانوا يربون تربية منفصلة فلم ننشـأ بينهم مشاعر الأخـوة التي استنكرتم من أجلها هذا النوع من الصلات .

---

٣٦ ــ حتشبسـوت (١٥١٦ ــ ١٤٨١ ق.م.) : نرى على تماثيلها سيماء الحزم وقوة الشكيمة ، كانت ابنة تحتمس الأول وولية العرش ، تزوجت أخاها تحتمس الثاني وانجبت منه ابنتين ، احداهما زوج تحتمس الثالث ابن زوجها من محظية . رملت فى سن مبكرة ، وتسلمت زمام الحكم بحزم وقوة ، وأحبت السلم ووصلت بالبلاد الى أعلى رفاهية . وقد ابتنت معبدا فريدا فى (دير البحرى) ، قيمته التاريخية ليست فى ابتكار طراز معمارى جديد فحسـب ، وانما فى تمثيلها على جدرانه على شكل ملك ، وتلقيبها بلقب (الملك)والشمس الأنثى .

٣٧ ــ نيتوكريس . روى هردوت (٢ و ١٠٠) أن امرأة تدعى نيتوكريس حكمت مصر ، وأهلكت الكثيرين من المصريين انتقاما لغدرهم بأخيها خلال حكمه ، وقد أولوها الملك بعد قتله ، فقد ابتنت قاعة واسعة تحت الأرض ودعت الى وليمة عددا كبيرا منهم وبخاصـة أولئـك الذين علمت أنهم كانوا من المتآمرين على قتل أخيها ، وأطلقت عليهم فى أثناء الوليمة ماء النهر من قناة خفية ، وبعد أن قامت بفعلتها هذه ألقت بنفسها فى غرفة مليئة بالرماد حتى لا تعاقب ، مما يعزز هذه الرواية ــ وان كان دخلها شيء من الخيال وقبس من أسطورة أوزيرس وايزس ــ أن مصر كانت فى هذا العهد ساحة صراع وفتن ومؤامرات بـين الطامعين فى العـرش ، وأن مانيثـو (Manetho) المؤرخ السـمنودى ذكر (نيتوكريس) ووصفها بانها كانت أنبل وأحب نساء عصرها .

٣٨ ــ قصة الاخوين ، انظر :

Lefebvre, G., Romans et Contes, Adrien- Maisonneuve, Paris, 1949.

٣٩ ــ Macramallah, R., 1935, Le Mastaba d'Idout, Fouilles de Saqqara, Public. Serv. Ant. p. 23.

قلت : ان مثل هذه العادات ما يزال ساريا فى بعض أنحاء العالم دون أن ندرك دوافعها التي بينتها لنا بالعودة الى الماضي ، فان أحداث الحضارة ليست مظاهر عابرة تنشأ فى مكان ما أو زمان ما ، ثم تنقطع وتفنى ، وانما هى سلسلة، تطبع كل حلقة منها أثرا عميقا فى الحلقة التالية ، وهذا الأثر يبدو على صعيدين ، الفردى والجماعى ، فيحق لنا اذن دراسة هذه الآثار لتعيننا على تحرى بعض نواحي التفكير الانساني، فالمرء يولد شيخا كَهِلَ بتاريخ أسلافه ، ويتبع فى تكوينه الخطوات التي مروا بها ، وقد يتوقف نموه عند حد يماثل مرحلة من هذه المراحل أو ينتكص اليها ، ومن ثم تبدو عليه علامات عدم الوئام الاجتماعي التى تتراوح ـ حسب مرحلة تخلفه ـ بين الشذوذ المقبول والاضطراب الذهنى الكامل أو الجنون ، وكلما تقدمت حضارتنا زاد عدد الذين لايقدرون على اللحاق بها ، ومن هنا الازدياد فى عدد المستشفيات التي تعالج فيها الاضطرابات النفسية . وقد تسنى لعلماء تحليل النفس أمثال فرويد Freud و يونج Young تفسير عمليات الذهن الباطن باعتباره عودة الى تفكير الانسان البدائى ، وهذا بتطبيق المشاهدات الفولكلورية على مشاهدات تتناول سلوك المرضى الموسوسين أو تفكير الاطفال أو بعض مظاهر التفكير اللاوعيي كالأحلام الأوهام ، وبالعكس فقد أمكنهم تفهم عمليات الذهن البدائى بمقارنتها بها فى الاطفال والشواذ ، ولذا فان العالم بعلوم الانسان (الأنتروبولوجيا) قد يكون أقدر على تفسير النصوص القديمة أو العادات الغابرة من زميله عالم اللغات .

واذا اعتبرنا الطب وجدنا وسائل التشخيص والعلاج القديمة ما تزال تمارس فى قرانا وبين الشعوب التي لم تهد الى العلم بعد ، ودعنى أضرب مثلين من طرائق مذكورة فى بردية أبرس ، وتسلسل استعمالها دون انقطاع من القرن الخامس عشر ق.م. الى الطب الشعبى اليوم عن طريق الاغريق والقرون الوسطى الأوروبية والعرب، هى تشخيص الحمل وجنس الجنين بملاحظة فعل بول الحامل فى بعض النباتات ، وهو ما يزال يمارس فى الأناضول (٤٠ و ٤١) ، وعلاج بعض أمراض النساء بوساطة دم الحيض الذى شاهدنا استعماله بين بدو شبه جزيرة سيناء (٤٢) وما يزال جاريا فى بعض القرى الاوروبية ، بل ان مثل هذه العقائد والعادات ما يزال فاشيا فى فئة ممن يدعون ثقافة فائقة ولكنهم يضعون العجب والمعجزات فوق العلم المحقق .

على أن المنهج (الفولكلورى) يسهل على من انغمس فى حياة الشعب موضوع دراسته منذ طفولته ، بينما يعسر على المستشرقين بحكم (أوروبيتهم) التي تبعدهم عنه وقد تؤدى بهم الى التخبط وارتكاب اخطاء جسيمة فى تأويل مسائل غابت عنهم وان كانت عندنا بديهية . خذ مثلا ما ورد من عالمين تناولا موضوعا واحدا ، هو ترجمة ابن النفيس . فان مايرهوف Meyerhoff (٤٣) المستشرق الالماني الذى أمضى قسطا طويلا من حياته بمصر ، تشكك فى تسمية هذا العالم (أبو الحسن) لأنه لم يتزوج البتة ولم ينجب ابنا يسمى (الحسن) ، وكاد الكاتب الاسباني كوريزى دل أجوا C riese del Agua (٤٤) ينفى حقيقة تاريخيته ويؤكد أنه شخص خيالى لأن اسمه ورد فى بعض المخطوطات (على) ، وفى الأخرى (أبو الحسن)، وسبب تعثرهم جهلهم عادة الكنى التي لم تكن لشعب الا للعرب .

سألنى محدثى :

أفدنى عن هذه العادة ؟

---

٤٠ - Ghalioungui, P., Ammar, E. & Khalil, Sh., 1963 : On an ancient method of diagnosing pregnancy and determining faetal sex, Med. History, Vol. 7., No. 3, 241.

٤١ - Kawancigil, T.R., Sur les traces d'Hippocrate en Qnatolie, XVII Cong. Int. d'Histoire de la Médecine, Athens, 1960, p. 79.

٤٢ - Ghalioungui, P., 1966 : On the persistance of the use of catamenial blood in folk medicine, Bull. Inst. d'Eg., in the press.

٤٣ - Meyerhof, M., 1935 : Quellen u. Studen z. Geschicht. d. Naturwiss. u. d. Medizin, Band 4.

٤٤ - Curiese del Agua, A., 1967, Gac. med. Espan,. Nos. 491 : 273 ; 492 : 311 ; 493 : 365.

اجبته :

ان الذى دعا العرب الى الكنى هو الاجلال عن التصريح بالاسم باستعمال الكنية ، وهذه السنة وهى من مفاخرهم ، لم يخصوا بها الا ذوى الشرف من قومهم ـ وقل من مشاهير الاسلام من ليست له كنية .

تمتم صديقى :

اكنيــه حــين اناديــه لاكرمـــه
ولا ألقيــه والســـوءة اللقب(٤٥)

قهقــه زائرنــا مــن عبــر القــرون وقــال :

الا ترى انك تؤكد شكوكى بالتصريح بصعوبة لغتكم ؟ فأين تجدون اذن المصفاة التى تفصل بين العصف والحبوب فى اقوال أولئك الذين تسميهم مؤرخين وما هم الا رواة يبتغون ـ اولا وآخرا ـ أسر مستمعيهم بعجائب يزعمون أنهم شاهدوها . أتصدق تلك القصة الساذجة التى رواهـــا هردوت عن سيدى فرعون اذ زعــم ان العمــى اصاب مولاى عقابا على تجاسرة على النيل اذ سخط عليه وقذف رمحا وسط دواماته لافراطي فيضانه الذى غمر الزروع ، ثم ان وحيا جاءه بعد مضى عشر سنوات ، بأنه سوف يسترد بصره اذا غسل عينيه ببول امراة لم تجتمع الا بزوجهــا فقط . فجرب بول امراته ثم ، على النوالى ،بول كثيرات من السيدات ، ولما عاد اليه بصره احرق جميع النساء اللاتى جربهن حاشا تلك التى أبصر بعد الاغتسال ببولها فقد اتخذها زوجا له(٤٦) ؟

ـ ان هذه القصة تمثل حقا ما لا سبيل للعقل الى تصديقه ، وهناك رواية اخرى من رواياته كذبتها القرائن وهى ان بابل لم تعرف مهنة الطب وأن المرضى كانوا يعرضون بها في قارعة الطريق على المارة لعل احدا من هؤلاء يوصى بعلاج شاف (٤٦ ب) ، مع ان المؤكد ان الاطباء كونوا بها مهنة موضوعة تحت رعاية الدولة ومنقسمة الى طوائف عدة وقد كشف عن اختام بعضهم تذكر أسماءهم، فكيف جاءت تلك الروايات على لسان« هردوت » وقد مجده المؤرخون ولقبوه (أبا التاريخ) ؟

ـ يابنى ،لاينجو احد مهما اشتدت شخصيته من تأثيرات التيارات السياسية والمصالح العنصرية ولم يخلص « هردوت » من الدعاية السيئة التى نشرها بنو اسرائيل حول سيرة مولاى .

ـ هذا رأى استاذنا الدكتور احمد بدوى (٤٦ ج) الذى رجح ان سيدك كان فرعون « الخروج»

فأشار الشيخ الى رف من ارفف المكتبة وقال: أرى عندك كتاب « هردوت يتحدث عن مصر » الذى صدره هذا العالم بمقدمة ثمينة ، دعنى افتحه وأتلو عليك ما كتبه عنه بعد ان اغدق عليه الاطراء ووصفه بأنه « ملأ الدنيا وشغل الناس » تناولت الكتاب معجبا بعلم الشيخ وسعة اطلاعه ولأوفر تعبه قرأت ما يلي :

« ما أكثر ما خدع المؤرخون بين ايدى التراجمة كما يخدع السائحون اليوم وما أكثر ما ظهرت بساطة « هردوت » حين صدق ما جاء منهم ... ومن المحقق ان « هردوت » قد خدع فيما سمع من روايات الادلاء والتراجمة ... ليس مــن السهل علينا ان نمضى في تصديق « هردوت » دون ان نتصور حوائل من الشك لا مناص مــن الوقوف عندها »

وان كانت أمانة أحمد بدوى العلمية أملت عليه التشكك فى انصاف حكمه اذ اضاف: « الله يشهدان الشك لم يثر في نفسى بالنسبة لهردوت وحــده ولكن بالنسبة للكثيرين غيره ، وقد يكون سبب ذلك هو طول النظر فى تاريخ وطنى الطويل ، وما عانى اسلافنا وعانينا نحن من غدر المستعمرين قديما وحديثا » .

وهنا تدخل صديقى وقال :

وما رأيكم في سترابو Strabo الذى يعد ثبتا من اثبات الجغرافيا التاريخية والذى ، بعد ان صرح بأن سنة الختان نشأت في مصر ، زعم ان بنى اسرائيل اخذوا عن المصريين عادتى ختان الصبيان وخفض البنات ، مع علمنا علم اليقين بأن اليهــود لم يخفضوا بناتهم البتة (٤٧) ؟

لم يجبــه عن سؤاله وكأن الحديث فى الامور الدينية حرم عليه ، فأسرعت ، لرفع حرجه :

---

٤٥ ـ الزمخشرى فى « ربيع الابرار » ذكره السيوطى (٢٦)ص ٣٤٤ .

٤٦ ـ تاريخ هردوت ، أنظر « هردوت يتحدث عن مصر » ،تاليف محمد صقر خفاجه وشرح احمد بدوى ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٦ : ٢ ، ١١١ ، (ب) ١ ، ١٩٧ ، (ج) ص٢٣ و ٢٦ (د) ٢ر١٤١ .

٤٧ ـ The Geography of Strabo, Loeb Class. Lib., Heinemann, Harvard, XVII, 5.

ان حذرنا من القدامى لا يقل عنه ممن هم اقل منهم قدما ، كيف نوفق بين اجلال الدهر لابن سينا وبين رأى البغدادى فيه اذ صرح ــ تبعا لابن ابى أصيبعه ــ بأنه كلما امعن في كتب القدامى ازداد فيها رغبة وفى كتب ابن سينا زهادة ... وان اقوى من اضله ابن سينا بكتابه في الصنعة الذى تم بها فلسفته التى لا تزداد بالتمام الا نقصا (٤٨) .

تكاثفت الغيوم المتصاعدة من اللفائف واطبقت على الشيخ ستارا أخفاه عنا لحظة ، ثم اسفرت عن خطوط اخذت ترسم وجها نحيفا وعينين ثاقبتين ، وعمامة مقلمة ضخمة .

انه قال عنى هذا الكلام وانما اوتى بالمثل ،وقد اشرت في حياة اخرى الى حدة لسانه في (طبقات الاطباء)وان كنت قد توخيت الخفة والرقة اللتين تليقان بعالم كان صديق جدى واستاذ والدى وعمى .

اجبته في لهفة :

قل لى ، افادك الله ، ان كنت تجسدت في ابن أبى اصيبعة فما سبب اغفالك ابن النفيس فى مصنفك الثمين الذى لاغنى عنه فى معرفة أطباء الاسلام؟ أحقيقى ما رواه مايرهوف من ان وتيرة وقعت بينكما فأردت الانتقام منه بعدم ذكر اسمه ،وعدم ذكر اسماء الاعداء كان من سنن كهنة المصريين وملوكهم اذا ما أرادوا محو ذكرى اعدائهم .

عادت اليه سيماؤه الفرعونية لحظة وقال :

ان الكلام لم يكن في نظرنا اداة اجتماعية وانما قوة كونية تملك القدرة على الخلق ، وكنا نؤمن بأن الكلمة هى الشيء وبأن الاسم هو الشخص ، وان محوه يبيد صاحبه فيمنعه من استئناف حياته في قبره ، وهذا هو ما فعله كهنة آمون بأخناتون ،وتحتمس الثالث بحتشبسوت ، ولكن ما أسرع استنتاجاتكم وما احمقها ، بل انى ذكرته واعطيته حقه من المدح والتقدير ،وكيف لا افعل وقد عرفته معرفة جيدة وزاملته فى دمشق ثم فى القاهرة قبل ان اغادر ارض مصر قاصدا صفد ونشأت بيننا اواصر صداقة وطيدة ، الا ان ما قلته عن القرشى ــ كما كنا نسميه أحيانا ــ جاء ضمن جزء من مذكراتى لم يرد على مولر Muller ناشر اول طبعة لمؤلفى ، وقد وفق الباحث السورى يوسف العش الى الكشف في المكتبة الظاهرية بدمشق عن الاشتات الناقصة من الطبعة الاولى والى نشرها فبرانى من هذه الفرية . (٤٩) .

وما أن انتهى من هذا الكلام حتى رأيناه يكبر في نظرنا ، واذا بالرازى يجلس تلقاءنا ويشكو في مرارة : « اعتاد منتحلو لقب المؤرخين ، فى سذاجة وقد يكون فى سوء نية ، نقل اغرب الروايات المختلفة ، لقد حكى ابن خلكان ، مقتبسا من ابن جلجل ، انى كنت صنفت للمنصور كتابا فى اثبات صناعة الكيمياء (٥٠) فأعجبه وحيانى بألف دينار ، وطلب الى ان اخرج ما ذكرته فى الكتاب الى الفعل ، واحضر لى كل ما احتاجه من آلات وعقاقير وما يليق بالصناعة كاملا ، ثم اننى عجزت عن انجاز زعمى وان المنصور قال لى : ما اعتقدت ان حكيما يرضى بتخليد الكذب في كتب ينسبها الى الحكمة ويشغل بها قلوب الناس ، وحمل السوط على رأسى وأمر بأن أضرب بالكتاب على رأسى حتى يتقطع ، وكان ذلك الضرب السبب المزعوم في نزول الماء في عينى وفقدانى البصر »

افاق صديقى من تأملات انغمس فيها كالغريق وقال :

---

٤٨ ــ ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، طبعة دار الفكر ، بيروت ، ١٩٥٧ ، الجزء الرابع .

٤٩ ــ يوسف العش ، مخطوطات دار الكتب الظاهرية ،التاريخ وملحقاته ، مطبوعات المجمع العلمى السورى بدمشق ١٩٤٧ ، ص ٣٠٦ .

٥٠ ــ ابن خلكان ، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، الجزء الثاني .

علمتنى الايام رد أية رواية لاتسندها القرائن والبراهين ، حتى اذا زعم راويها أنه عاينها بنفسه . لقد كنت اعمل ــ منذ ثمان وثلاثين سنة ــ بقرية متاخمة للقناطر الخيرية بقرب القاهرة ، اتوجه اليها صباحا وأعود منها مساء ، وحدث أن منطاد « جراف زبلين » زار القاهرة خلال طوافه الاعلامى وهبط بمكان معد له بالصحراء لمدة ساعات معدودة ، وغداة هذا اليوم ذهبت الىالقرية واجتمعت فيها كعادتىبالاعيان، منهم العمدة وشيخ التجار ورئيس الكتبة وانصت في اعجاب لايفوقه الا تعجبى وذهولى ، الى رواية المنطاد ،وقد اصبحت على السنتهم أسطورة ، وفحواها أن اهل القرية شاهدوا المنطاد وهو يحوم فوقهم ، ثم وهو يطوف على سطح النيل ، ويشب من فوق القناطر لمتابعة رحلته النهرية ، واكدوا انهم رأوه يقلع من فوق سطح النهر الى السماء ، ثم يهبط على اليابسة ليعود الى القاهرة على الطريق الزراعية ، فساورتنى عندئذ فكرة مقلقة ، وهى أن مثل هذه الشهادة من قبل اعيان القرية وسلطاتها كانت فى العصور المنصرمة تدوّن فى السجلات الرسمية وتبلغ للسلطات المركزية وتدخل صلب التاريخ . اما ان الخيال الجماعى يصل الى هذا الصعيد من الابداع في الابتكار بعد وقوع الحادث بساعات ، فهذا ما يشفع لهردوت وابن خلكان وغيرهما اذ نقلوا نوادر حكيت بعد حدوثهابقرون

قلت :

أهى سذاجة منهم حقا ؟ ام هل هناك دوافع أخرى تحفز الرواة الى افتعال قصصهم ؟ لقد عرفنا حافزا منها وهو التشهير السياسى ، وآخر هو الرغبة في جذب اعجاب الجماهير ، ولكن هناك ما هو اخطر وهو الانانية وانتحال أقوال الغير للاعتداد بالنفس ، وابرز بطل في هذا المضمار كان قسطنطين الافريقى الذى رحل من شمال افريقيا الى جنوب ايطاليا محملابمؤلفات العرب والاغريق ، وترجمها الى اللاتينية دون ذكر أصولها ، فاكتسب شهرة اغتصبها من غيره وعُدَّ زمنا طويلا جهبذا من عمالقة الطب (٥١)

اعترض محادثنا :

لا تنس ان الامانة العلمية لم تكن من مميزات هذه العصور ولا من متطلبات التصنيف ، ولا أن الفضل لقسطنطين فى بعث الطب فى سالرنو بجنوب ايطاليا وفي زرع بذرة نشرت طلعها الى سائر ايطاليا والى مونبليى في فرنسا ، فانتجت الزاد الذى غذا النهضة الطبية الاوروبية ، والغريب ان عدم التفيد بذكر المراجع استغل استغلالا عكسيا ، فان الكثيرين من الكتاب دأبوا على اسناد اقوالهم الشخصية الى مشاهير الاسلاف لدعم نظرياتهم او للتمويه بسعة ثقافتهم ، كما تنحلون اليوم اسماء جحا او أبى نواس أو (ج . ب . شو) G. B. Shaw في نكاتكم لاثارة ضحك مستمعيكم .

أضفت :

أن هذا اللون الفردى من الانانية لا يكاديحسب له حساب اذا قورن بما هو أدهى وأمر ، وهو نوع من الاعتداد الطائفى او العنصرى الذى يتخاطف لقَم الشهرة ليغذو بها صيت مواطنيه مهما كانت تفاهتهم ، فيحرف التاريخ بطرق علمية مزيفة . وقد اخذت هذه الظاهرة تبرز حديثا على شكل يشير الى حملة دعائية منظمة دخلتها حوافز نبتت من الحال السياسية الراهنة وهى شبيهة بتلك التى ادت منذ ثلاثين قرنا الى ابتكار رواية عمى فرعون ، وقد استهدفت هذه الهجمات أخيرا الطب الاسلامى فادعى بعضهم ان المع صفحاته كانت من انتاج غير العرب .

---

٥١ ـ قسطنطين الافريقي (١٠١٥ ــ ١٠٨٧ م) طبيب من قرطاجنة ألم الماما تاما باللغات الشرقية . وطاف بمصر وسوريا والعراق والهند والحبشة ، وأحاط فيها بعلومها ، ثم فرَّ الى سالرنو هربا من تهمة السحر ، واتخذ بها محلا مرموقا بين الأساتذة والمارسين ، وأصبح أمين دوق أبوليا ، وانتهى بالرهبنة فى دير جبل كاسينو ، ويعدّ قسطنطين رائد الطب العربي فى أوروبا ، فقد ترجم مؤلفات أبقراط وجالينوس والمجوسى وغيرهم ، ويؤخذ عليه أنه انتحل الفضل فى وضع كتبه دون ذكر الذين انتفع بسابق علمهم ، ونسبها لنفسه ، وكان لمؤلفاته نفوذ دام طيلة من الزمن فى اوروبا .

قاطعنى صديقى :

أن لهذا النوع من التاريخ الملتزم ، او الموجـه ـ على نمط الادب الملتزم والموجه ـ دوافع قوية معروفة ، ولكن ما بالكم في انكار بعض العرب ـ وهم عرب اما بحكم اصلهم او بحكم دينهم أو لغتهـم او حضـارتهم أو بيئتهـم ـ أمثـال ابن سـينا والرازى ومحاولتهم النيـل مـن الطب الاسلامى .

قال محاورنا وقد ازدادت عمامته وضوحـا وبهاء :

لهم ذريعة يتحججون بها فى نكران مآثر الطب الاسـلامى ، وهى ان هذا الطب لم يكن اسلاميا اذا عنى بهذه التسمية أننا ، كلنا ، كنا ندين بالاسلام ، ولم يكن عربيا اذا قصد بهذا أننـا كلنا كنا من ابناء شبه جزيرة العرب ، وما أوهى هذه الحجة فان ازدهار العلوم والفنون خارج شبه جزيرة العرب وعلى أيد غير عربية في صدر الاسلام لم يحدث الا بفضل هذا الدين الالهى الذى أبرز الكفاءات المقيمة وكشـف العيـون المطموسة وجمع فى ارضه الطيبة وتحت رعايته المتنورة ورود كل الاجناس وزهور كل الاديان ، لما فيه من السماح الذى حرر البشر من الحبال الازلية التى كبلت الفكر من قبلة . الم يأمـر الامبراطور قسطنطين بقصر دراسـة مؤلفـات أرسطو على أبوابها الاولى وتحريم ما يلي (الصور البلاغية) ؟ الم نهرب من الاسكندرية ومن اثينا لتضييق الخناق علينا ؟ ثم الم يهىء لنا بنو أمية ومن بعدهم العباسيون الجو الملائم للانتاج ؟ هل فرق الخلفاء بين اطبائهم المسلمين والنصارى واليهود والمجوس والصابئة ، وقد سمح النبى عليه الصلاة والسلام باستشارة الاطباء ولو من غير المسلمين ، اذ يروى أنه لما مرض سعد بن أبى وقاص في حجة الوداع عاده النبى وقال له « انى لارجو ان يشفيك الله حتى يضر بك قـوم وينتفع آخرون » ، ثم قال للحارث بن كلدة « عالج سعدا مما به » والحارث على غير ديـن الاسلام ، ان هؤلاء المضللين المغالطين يتناسون حقيقة اكيدة وهى أننا ، لولا الاسلام ، مـا استطعنا صقل أزهى حضارة شاهدها العالم .

أطبق علينا سكون كثيف هنيهة ، ثم اشرق وجهه عن ابتسامة فضول ، وبعد تردد قصير تشجع فقال بسرعة وفي نفس واحد :

أراكم تمضون الليالى في دراسة ماضىمهنتنا وتقفون عليها قدرا وفيرا من جهودكم ، هل لى ان استفهمكم الفائدة التى تتوقعونها منها ، وهى اصبحت ضياع وقت ومشغلة عقيمة بعد التقدم الذى احرزه فننا في القرن الماضى ـ وقد قيل ان عدد العلميين فى خلال خمسين سـنة مضت فاق عددهم منذ بدء التاريخ ، لقد كان هدفنا من قراءة المؤلفات القديمة البحث عن اصـول العلم ، لاعتقادنا انه أوتى اسلافنا كاملا ثم تناقص، اما انتم فما هو عذركم فى نفض غبار المكتبات ؟ أفيدونى ، أفادكم الله ، هل تجدون في التاريخ متعة مرضية مردها العود الى طفولتكم للتهرب من اعباء سنيكم الرشيدة ؟ أم هى اناقة ذهنية تبهرون بها غيركم ؟ او اعتداد بالماضى لتعويض فراغ الحاضر كشأن (أولاد الذوات) الذين لا مفخرة لهم الا في ذكر أجدادهم ؟ ما هىحجتكم في جعلها علما مستقلا ذا نظم ومناهج ومؤلفات ومؤتمرات خاصة ؟ هل تتوقعـون العثور على معلومات جديدة ، أم تبتغون منها التعالى على الاسلاف ؟

تعجبت من طول هذه المداعاة وشهدتها وقلت :

أيها الاستاذ الجليل حاشى أن اهزأ بما وصلتم اليه من المعرفة واتعالى عليكم ،ليس دور المؤرخ الحكم على صواب النظريات العلمية أو خطئها ، وحسبه ان يضعها بين ما سبقها وما لحق بهـا ، ليحدد دورها فى تكوين الفكر البشرى،وليتعرف على ماضيه وبالتالى على نفسهكما نصحه سقوط علىماضيه وبالتالي على نفسه كما نصحه سقراط عندما قـال لاحـد مريديه : « اعرف نفسك » .

لاحـرج عليكـم ان كنتـم أقمتـم نظريات اخطأها الزمن ، ومـا النظريات سوى محاولات ، لا معدى من افتراضها ، لضم حصيلة المعلومات المجمعة في صورة موحدة ، على أنيقام البرهان لها أو ضدها بمحك الاختبار ، أمـا

فائدتها فهي انها تكوّن قاعدة لفروض جديدة تستحث الباحث الى ابتداع مزيد من التجارب للبرهان عليها ، فاذا ظهرت المتناقضات وجب اهمالها وتشييد بناء جديد يوفق بين كل المعطيات ، وهكذا تثير حلقة لا تنطبق الا بالوصول الى الحقيقة ، اذا قدر للانسان يوما أن يعثر عليها .

وهنا اعترضني صديقي وقال : ومع ذلك فكم من نظرية مجانبة للحقيقة ادت الى كشوف جديدة وقامت بخدمات جليلة . ان حضارتنا وكل انجازاتنا قد بنتها فروض ادركنا اليوم ادراك اليقين بطلانها ، وقد أرغمنا على اهمالها التقدم ذاته الذي هي خلفته وما اشك في ان ابهر نظرياتنا التي نتباهى بها ، سيرغمنا ما ستخلفه من التقدم على وضعها في رف مهملات التاريخ ، وقد محونا من أذهاننا حتى تلك التأملات التي ارسخنا عليها تصورنا لاركان الكون ، فقد اجبرتنا نظرية الكم quantum التي تقسم شتى مظاهر الطاقة الى اقدار محددة لا تقبل التجزئة ، الى استبدال صورة جديدة بتلك التي كانت ترسم الكون على شكل متصل قابل لتقسيم لا نهاية له، وشتتت الفيزياء الحديثة الذرة ـ التي عددناها غير قابلة للقسمة او للتحويل وبنينا عليها الكيمياء التقليدية ، كما اتاحت تحويل المعادن الذي لم يكن بأذهاننا الى قبوله سبيل في ظل النظريات القديمة ، وأنكر العلم الحديث وجود الجوهر الذي سماه الفيزيائيون (أثير) ، وهو قوام ميكانيكا الامواج التي وصلت بعلوم الضوء والاشعاع الى ما وصلت اليه ، فبرر موقفه السابق بالتصريح بأن الموجات المزعومة انما كانت انسب تصوير للمعادلات الحسابية التي تحكم اغلب خواص الطاقة دون غيرها .

ثم ليس الفرض من جهودنا الوقوف على معلومات جديدة وان كنا نجد أحيانا في كنف الماضي افكارا تبدو طريفة لانها وقعت فترة في طي النسيان .

اما اذا كنا اسمينا هوايتنا (تاريخ الاخطاء) فاننا لم نطلق عليها هذه التسمية لنسخر منها وانما لتأكيد قيمتها التعليمية ، فقد قال النبي ، عليه الصلاة والسلام: « السعيد من اتعظ بغيره »

والطب ، شأنه شأن سائر العلوم المعتمدة على الخبرة ، حري بأن يتخذ من هذا الحديث الشريف شعارا ونبراسا .

قال :

وما الطب في عرفك ؟

ـ أن الطب ملتقى يتقابل عنده انسانان كل منهما ثمرة عصره ، وهما الطبيب والعليل ، وقد خضعت العلاقات التي ربطت بينهما لموضع كل منهما من القوى الدينية والاجتماعية والاقتصادية المعاصرة له ، وتاريخ هذه العلاقات هو تاريخ الطب ، واننا عندما نتحدث عن العليل نعنيه على شكليه الفردي والجماعي ، وفي كلا الحالتين تتيح معرفة ماضيه استقراء مستقبله والتخطيط له ، اذا وضعت احداثه الماضية موضع الاحداثيات الرياضية التي تجيز معرفة بعضها التكهن بالمجهول منها ، ورسم مخطط بياني كامل لها .

أما حرمان الطالب من ادراك حظ النظريات المتقلب ، فأنه لا يخفى على احد ما في مثل هذا التصرف من الاجحاف بحقه وبحق العلم ، اذ أن تلقين العلم على أنه حقيقة ثابته يجمد الذهن ويغلق أبواب التقدم .

واذا انتقلنا من الفرد الى الجماعة فان الحاجة الى الخبرات المكتنزة أمسّ والزم ، وبخاصة حين نستهدف ازالة مرض متوطن أو الوقاية من وباء أو التكهن بسيره .

قال محادثنا وقد تموجت ملامحه واستقرت في شكل ضابط روسي :

لو ان قائد جيوشنا الكونت الكسي اندريفتش اركشييف Alexei Andreivitch Araktchejev وزير دفاع القيصر اسكندر لمس هذه الحقيقة عند ظهور الكوليرا على حدود روسيا والهند ، لتجنب القول : « انه لأيسر للجمال ان تنفذ من سم الخياط من أن تخترق الكوليرا صفوفنا » وجنب بلاده هذا الوباء ؛ ولو أن مولاي القيصر نقولا ادركها لتريث قبل أن يدفع بجيوشه من بلاده الموبوءة نحو اوروبا لاخماد الثورات المندلعة بها ، ورحم مئات الآلاف من موت اليم ، من

بينهم قائدان من كبار قواده ، المارشال ديبتش والامير قسطنطين اللذان ، بسبب اصابتهما اطلق الجيش على الكوليرا (مرض المارشالات) (٥٢) .

طمس بعينيه وكأنه استعراض شريط ذكرياته: « لقد حولت الامراض مجرى التاريخ بدفع اقوى من احكام المشرعين وبطش الاباطرة ،وهذا ما يجب درجه ليس في مناهج كليات الطب فحسب ، وانما في دراسات كليات الاقتصاد والكليات الحربية،لقد شاهدت بعينيَّ هزيمة (سنحريب) ملك أشور فى القرن الثامن ق . م . عندما انقضت علينا الفئران ونحن معسكرون على منافذ مصر ، وقرضت الجعبوالأقواس وحمائلالدروع فولينا الأدبار وسقط منا الكثيرون (٤٦ د) ، وصاحبتُ جند (سبارتا) عندما فككنا ، رغم انوفنا ، حصار أتينا خوفا من العدوى بالطاعون الذى فتك بها (٥٣) ، وقد أهلك الأسقربوط الأساطيل وحال دون كشف القارات المجهولة قرونا عديدة ، وفشل أول مشروع فتح قناة باناما بسبب تفشي الحمى بين العاملين به ، وفتكت الالتهابات المعوية بجيوش الحلفاء في جاليبولى ابان الحرب العالمية الأولى ، وكنت أجهل وانا أعاود جورج الثالث ملك انجلترا ، أن شذوذه السياسي ، وقيل جنونه ، الذى أدّى الى ضياع مستعمراته واستقلال الولايات المتحدة ، نتج عن (كروموزوم) مرضي ورثه من آبائه بسبب ما تطلقون عليه اليوم اسم (بورفيريا) Porphyria (٥٤) ولو أن الملوك والساسة وهبوا نكهة من الحاسة التاريخية لأحجموا عن الزواج من الأقارب وحالوا بهذا دون انحلال سلالاتهم وضياع امبراطورياتهم وهو أمر غيّر معالم العالم وأسهم ، دون شك ، في دفع العالم نحو الديمقراطية .

قال صديقي ساخراً :

لم تنقص هذه الحاسة المستعمرين الذين تغلبوا على قاطنى امريكا الأصليين بتوزيع ثياب مرضاهم المصابين بالجدرى عليهم ، فأهلكوهم بسلاح أفتك من الرماح والمدافع .

صمتنا هنيهة غائصين في أفكارنا ثم رفع محادثنا السكون الذى خيم على الغرفة المعبأة بالدخان :

يا بنيَّ من أهل فنى ، انكم تقفون موقفا « يطيب فيه النظر الى الغد كما يطيب فيه النظر الى الأمس ، فلا يفرد فيه الفخر بالآباء دون الأمل فى الأبناء (٥٥) » انى أشيد بجولاتكم فى ماض أشعل شعلة ضئيلة حولتموها الى نور متلألىء وهاج ، وأننى بو فائكم لأجيال من الأطباء تناقلوا عبئا كنتم عليه أقدر منهم ، الا أنه اذا خفّت ناحية منه ، تثاقلت نواحيه الأخرى ، ان المرض لن يزول ولن ينهي ولن يغلب ، وانما كالعدو الماهر ، ينتقل من حصن الى آخر ، اذا زنقتموه في جحر ، شنَّ عليكم هجماته من جحر آخر ، فان كنتم تغلبتم على الأمراض المعدية التي كانت تفتك بنا ، فقد خلقت لكم أمراض الشيخوخة والسرطان مشاكل علاجية واجتماعية أخطر شأنا وأعقد حلا . لقد كهّلت قطان أكثر البلاد حضارة ، وحمّلت الدول أعباء لن تقدر عليها في المستقبل ، فعليكم الآن ، فضلا عن المرض ، دراسة الانسان بأكمله على أنه جزء من بيئته، فقد قال فرشوف ان انتشار الأوبئة مظهر من مظاهر عدم التواؤم الاجتماعي والثقافي وخلل في توازنها . وهو الذى افصح برأيه بأن الطب علم اجتماعي ولن يتم الا بالتغلب على عناصر ثقافية سلبية طالما أخرت المشروعات الصحية ، لا تنسوا المعارضات الشديدة من قبل

---

٥٢ ـ Winkle, St., 1969, Die gelben Hefte, 17, p. 868 : Die Cholera mit ihren vielfaltigen kultur-historischen Wechselbeziehungen.

٥٣ ـ تاريخ توسيديد : ٢ ، ٥٧ .

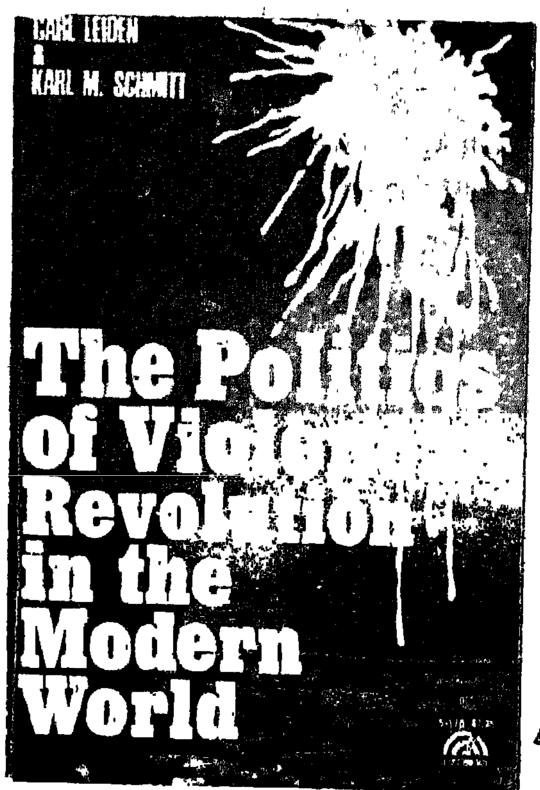
٥٤ ـ Macalpine, I., Hunter, R., 1968, Porphria, a royal malady.

٥٥ ـ عباس محمود العقاد ، اثر العرب فى الحضارة الأوروبية، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ ، ص ٧ .

اصحاب الاملاك على مشاريع صرف الفضلات ومن قبل أصحاب الصناعات على اجراءات منع تلوث الهواء والمياه لأنها تتعارض مع حقوق الملكية الخاصة ، وقد اصبحت هذه المشاكل على رأس قائمة المسائل التي تستوجب حلولا جذرية .
فاذا أردتم الاتعاظ بالماضي وجب عليكم التذرع بقدر كبير من الصبر والمثابرة . لقد أصبح البحث عن تاريخنا عملا معقدا جعل من كل متحف معهد بحوث يحوى طبقا من التحف وأطباقا من المختبرات ، وتعددت وسائل البحث واقتبست لها كل الطرائق المستحدثة فضلا عن الفنون المعهودة ، انكم لن تكتفوا بالتصوير الشمسي بل عليكم اضافة الاشعاعات السينية وتحت الحمراء وفوق البنفسجية . لا يكفي أن تعرفوا أنواع الأخشاب بل عليكم مقابلة سعة خطوط نموها بجداول معروفة dendrochronology وعليكم تقويم المعادن النادرة في الخزف والزجاج لمعرفة مصادرها ، وتحديد المحاور المغنطيسية في الأفران التي (طبخت) فيها لمقارنتها بانحرافات محور الأرض المغنطى على مر القرون ، وقياس اشعاع كاربون ١٤ ، وما الى هذه الطرائق التي ما يبرح الانسان يبتكرها ، على ألا تنسوا العنصر البشرى فيها ، فان العلم اذا فصل عن الأدب أمسى آليا غاشما ، كما أن الأدب اذا سحب منه قوامه العلمي كان دوى طبل أجوف . . لا تنقضي سنة واحدة دون اعادة فتح ملفات قضايا كان يحسب أمرها منهيا ، . . انها هواية ، اذا استخدمت استخداما نفعيا ، لارساء قواعد تنطلقون منها الى مستقبل أفضل ، واذا وضعت التذكر في خدمة الآمال البشرية ، انها هواية جديرة بكل احترام وبكامل العناية ، . . . انها دراسة لا نهاية لها . .

وما ان تلفظ بهذه الكلمات الأخيرة حتى سمعنا دوى زجاج ينكسر ، ولفحتنا ريح هبت فجأة من النوافذ ، وغمرتنا أوراق متطايرة ، واذا بعيني تنفتح على سحب ذائبة ، حاملة معها وجها محبوبا ، مخلفة وراءها ابتسامة عطف ، ابتسامة بدون وجه ، كالموجات التي سحب من تحتها الفزيائيون قوامها الاثيرى .





عرض وتحليل : دكتور اسماعيل صبرى مقلد

من أهم الظواهر السياسية التى تميز عالمنا المعاصر انبثاق الثورات على نطاق وبمعدلات فاقت كل تصور . وطبيعى ان هذه الثورات تتمايز من حيث دوافعها ، وملابساتها ، وبيئاتها ، والاطار التاريخى الذى يحيط بكل واحدة منها ، وكذلك من حيث التراكيب الاجتماعية والسياسية والنفسية والايديولوجية للزعامات التى تهيمن عليها وتقود ناصيتها ، فضلا عن الاختلاف فى الاهداف والغايات التى تحاول كل ثورة بلوغها . ومن هنا ظهر الى حيز الوجود الكثير من التحليلات التى تحاول التعمق فى دراسة هذه الظاهرة من مختلف أبعادها وجوانبها .

والكتاب الذى نحن بصدد عرضه هو أحد هذه الدراسات المتخصصة فى موضوع الثورة . وهو يحاول تشريح ظاهرة الثورة فى المجتمعات السياسية وان كان لا يدعى لنفسه أنه بصدد تطوير نظرية يمكن من خلالها تحليل هذه الظاهرة تحليلا نهائيا وشاملا ، اذ أن ذلك كما يقول المؤلفان ليس فى مقدورهما ، ولكنه بدلا من ذلك يقدم عرضا مختصرا ومركزا للتحليلات النظرية التى كتبت عن أسباب هذه الظاهرة وعوامل نموها ، والى جانب ذلك يعرض لعدد من الثورات التى حدثت فى منطقتي الشرق الاوسط وامريكا اللاتينية على أساس من الدراسة المقارنة .

ومنذ البداية يحاول المؤلفان أن يضعا تعريفا مقبولا لظاهرة الثورة ، على الرغم من انهما أقرا بصعوبة التوصل الى مثل هذا التعريف ، نظرا لتفاوت الاتجاهات من هذه الظاهرة . فبينما ينظر البعض الى الثورة على انها تغيير غير شرعى لنظام الحكم ، يعتقد البعض الآخر ان مفهوم الثورة

لا ينصرف الا الى التغييرات الاجتماعية العميقة الجذور ، والتى تجد تعبيرا لها فى اجراء تحويرات فى الهيكل السياسى العام للمجتمع ، واحيانا ما تؤدى هذه التحويرات فى النهاية الى بلورة ايديولوجية معينة ، أو رفع شعارات معينة، ولكن الثورة تبقى بعد ذلك كله عملية تغيير اجتماعى فى الاساس .

وقبل ان يختار المؤلفان تعريفا مقبولا لهما ، يستعرضان نماذج مختلفة من التعريفات التى قيلت فى هذا الشأن . **فسيجموند نيومان وهانا أريندت** ينظران الى التغيير الاجتماعى على أنه ركيزة أساسية من ركائز الثورات الحديثة . وفى رأى نيومان أن الثورة هى بمثابة تغيير جذرى وشامل ، ليس فقط فى نمط التنظيم السياسى القائم ، وانما فى الهيكل الاجتماعى . وفى نموذج الملكية الاقتصادية المسيطر . وهو بذلك لا يركز على معيار الحرية كأساس ترتكز عليه الثورة .

ويعرف **شالمرز جونسون** الثورة بأنها « قبول العنف كأداة لا معدى عنها فى احداث التغيير المطلوب » ، ويعرفها **همفريز** ، بأنها « وسيلة غير قانونية لاحلال حكومة بأخرى » اما **فليكس جروس** فهو يميز بين شكلين من اشكال التغيير بالقوة فى نظم الحكم : الاول وهو عبارة عن نقل السلطة السياسية من مجموعة حاكمة الى اخرى ، وهذا يشكل انقلابا ، والشكل الثاني هو اجراء تغييرات اجتماعية جذرية بواسطة القوى التى تنبثق من أسفل هذا النظام ، وهذا ما يمكن تسميته بالثورة الاجتماعية . وفى رأى **جروسان** الثورات السياسية تكون فى بعض الاحيان ثورات اجتماعية . أما الثورات الاجتماعية فهى دائما ثورات سياسية .

أما **جيمس روزينو** فهو يميز بين ثلاثة أنواع من الثورات : الثورات التى تظهر بسبب صراعات شخصية حول التوزيع القائم للادوار داخل النظام السياسى ، وهذه الثورات تقنع باحداث تغيير فى هذه الحدود ولا تتعداها الى احداث تغييرات اساسية فى هيكل المجتمع . وامريكا اللاتينية هى أبرز الامثلة لهذا النوع من الثورات . ثم هناك النوع الثانى من الثورات التى تحدث بسبب الرغبة فى تغيير الترتيبات القائمة للسلطة السياسية ، والكيفية التى تشغل بها المراكز والادوار داخل الهيكل السياسى العام ، وهى ـ مثل النوع السابق ـ حين تقوم بهذا التغيير لا تتعداه الى تغيير هذا الهيكل على اى نحو جذرى . والثورات ضد السلطة الاستعمارية أو الثورات التى تستهدف احلال بعض الانظمة الأوتوقراطية بأنظمة اكثر ديمقراطية هى من بين النماذج البارزة لهذا النوع من الثورات . واخيرا يبقى النوع الثالث من الثورات وهى التى تحدث لا بسبب تغيير الادوار الشخصية ، او ترتيبات السلطة السياسية ، وانما لتغيير المجتمع نفسه ، ومن هذا النوع : الثورات الشيوعية والثورات التى تطالب بتحديد الملكية .. الخ .

ويعرف **ديل يودر** الثورة الحقيقية بأنها هى التى تحدث تغييرا جوهريا فى الاتجاهات والقيم الاجتماعية التى يرتبط بوجودها استمرار المؤسسات التى يرتكز عليها النظام التقليدى .

وهناك تعريفات اخرى كثيرة يوردها المؤلفان لكتاب ومحللين سياسيين مثل **ركس هوبسر ، وجود فرى التون، ووليام ستوكس،** وهى لا تخرج فى مضمونها عن التعريفات السابقة .

وينتهى المؤلفان الى القول بأن التعريف الذى يقبلانه للثورة لا يعتبر جديدا بالمقاييس السابقة ولذا فانهما يخلصان الى ان تعريف **بيتر كالفرت،** للثورات بأنها «التدخل بالقوة اما لتغيير الحكومات القائمة أو تغيير المؤسسات التى يستند عليها وجود هذه الحكومات » ، يعتبر تعريفا مقبولا وكافيا من وجهة نظرهما .

وفى فصل اخر يتحدث المؤلفان عن العنف كأحد جوانب الثورة فيقولان ان كثيرا من الثورات تقترن باستخدام العنف ، ويرجع ذلك الى كون أن التغييرات التى تحدث تتم بوسائل غير قانونية ، وفى هذه الحالات يبدو العنف ضروريا لمواجهة المقاومة التى تظهرها الحكومات التى يستهدفها التغيير الثورى .

والعنف كأحد أدوات القوة السياسية يمكن

أن ينبتق من أحد المصادر التالية : فهو قد ينشأ لأسباب ذاتية أو تلقائية يولدها تيار الأحداث التى تحيط بعملية التغيير ، كما قد ينشأ العنف نتيجة تقوض الاجهزة التى تقوم على تنفيذ القانون وفرضه ، فانهيارها يعنى اطلاق تيار العنف دون ضوابط تردعه أو تستطيع تجميده وايقافه . وفى حالات اخرى يكون العنف نتيجة تدبير سابق . بمعنى أنه يشكل الاداة الرئيسية التى يرتكز عليها احداث التغيير المطلوب .

ويقترن بتنوع مصادر العنف اختلاف مماثل فى كثافة هذا العنف ، ومدى استمراره ، والكيفية التى يستخدم بها ، وكل هذه أمور تنتج أساسا بسبب الاختلاف فى التجارب التاريخية وفى مستويات النمو السياسى والاقتصادى والثقافى للبيئات التى يحدث فيها هذا العنف .

وفى هذه النقطة ينتقل المؤلفان الى التمييز بين الانقلاب Coup D'Etat ، والثورة Revolution فبالنسبة للانقلاب هو عملية احلال لمجموعة حاكمة بمجموعة أخرى ، ويتم ذلك اما بالاستخدام الفعلى للعنف او التهديد باستخدامه ، وغالبا ما يتم هذا بشكل غير متوقع اطلاقا . ومن أمثلة الانقلابات غير العنيفة ، الانقلابات العسكرية فى أمريكا اللاتينية ، والانقلاب التركى فى عام ١٩٦٠ ، وانقلاب أيوب خان فى الباكستان عام ١٩٥٨ ، والانقلاب العسكرى الذى حدث فى غانا فى عام ١٩٦٦ .. الخ . اما عن الانقلابات العنيفة فمن امثلتها : انقلاب السلال فى اليمن فى عام ١٩٦٢ ، والانقلابات التى حدثت فى العراق فى عامى ١٩٥٨ ، ١٩٦٣ ، والانقلاب الذى حدث فى نيجيريا فى عام ١٩٦٦ . وهناك انقلابات تتم بطريقة غير عنيفة ، ولكن استخدام العنف يظهر فى مرحلة لاحقة على وقوعها ، مثلما حدث بعد انقلاب موسولينى فى ايطاليا عام ١٩٢٢ ، وانقلاب اتاتورك فى تركيا عام ١٩٢٣ ، وانقلاب شيانج كاى شيك فى الصين عام ١٩٢٧ ، وانقلاب اندونيسيا عام ١٩٦٥ .

والانقلاب هو الاستيلاء على مراكز السلطة السياسية فى الدولة وادوات القسر التى ترتكز عليها ، وليس ضروريا أن يؤدى الانقلاب الى حدوث ثورة اجتماعية ، وانما تتركز جهود القائمين بالانقلابات على محاولة اضفاء طابع من الشرعية على عملية استيلائهم على السلطة ، كما قد يلجئون الى استخدام اساليب الترويج الدعائي وترديد ادعاءات الثورية ، وافتعال بعض الشعارات او اجراء بعض التغييرات السياسية الشكلية ، ويكون الهدف من وراء ذلك كله هو دعم وجودهم فى مراكز السلطة التى استولوا عليها .

أما الثورات فهى التى يعتمد قيامها واستمرارها ومقدرتها على تحقيق غاياتها السياسية والاجتماعية بمدى التأييد الذى تمنحه الجماهير لها ، وبدون هذا التأييد الجماهيرى ، تفقد الثورة اهم ركائزها .

ونحن نقبل هذا المعيار للتفرقة بين الثورة والانقلاب ، ففى رأينا ان الذى يميز هاتين الظاهرتين عن بعضهما هو عمق التحول الاجتماعى الذى تستهدفه عملية التغيير فى مراكز السلطة ، وكذلك طبيعة الاطار الايديولوجى الذى يتم التغيير فى داخله . فاذا كان التحول عميقا ، وكانت الايديولوجية التى تحكمه ذات ابعاد ومضامين تستجيب للاحتياجات العامة للتغيير كما تعبر عنها الغالبية العظمى فى المجتمع ، أمكننا أن نسمى ذلك ثورة . أما اذا كان التغيير شكليا ، وكان نقل السلطة يتم اساسا لحساب فئة طامعة فى الحكم ، او كانت الايديولوجية التى يروج لها فارغة من اى محتوى اجتماعى حقيقى ، فان هذا الوضع لا يمكن وصفه الا انه مجرد انقلاب لا اكثر .

وبعد هذا التمييز بين موضوعى الثورة والانقلاب ، يحاول المؤلفان أن يقدما تحليلا لاسباب الثورات وكذا لظروف البيئات التى تنشأ فيها . وهما يؤكدان فى بداية تحليلهما أن الثورات لا تظهر بطريقة عفوية ، وانما تنبثق من صميم الاستجابات وردود الفعل الانسانية تجاه الاوضاع المتغيرة للبيئة بمفهومها السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى .. الخ . ولا تقتصر ابعاد البيئات التى تحدث فيها الثورات على النواحى الداخلية بل تتعداها الى الظروف الدولية التى تؤثر على نحو او آخر فى تطور هذه الظواهر الثورية .

وبالنسبة لاسباب الثورات فان حصرها كما يقول المؤلفان عملية صعبة ، نظرا للتعقيد الشديد الذى تتصف به ظاهرة الثورة ، وان كان هناك بعض الدارسين ممن حاولوا أن يحددوا هذه الاسباب، فمنهم مثلا من يميز بين العوامل البعيدة المدى التى تزيد من درجة السخط وعدم الاستجابة للاوضاع القائمة ، والعوامل المباشرة اى التى تعجل باحداث هذا التغيير . او بمعنى آخر هناك أسباب اساسية وأسباب ثانوية . ويجيء فى مقدمة هذه الاسباب الاساسية ـ كما يقول شالمرز جونسون ـ اختلال توازن النظام الاجتماعى بشكل حاد مع عدم اتخاذ اجراءات تصحح هذا الاختلال او تخفف من حدته ، وبذا يصبح استمراره أمرا متعذرا ، ومن هنا تظهر الثورة ، كأداة لاستبدال هذا النظام بآخر أكثر توازنا واكثر استجابة وارضاء للاحتياجات الاجتماعية المتغيرة . اما الاسباب الثانوية فهى الملابسات التى تسرع بوقوع الثورة واصدق ما يمكن ان يقال عنها هى انها عوامل تفجير .

ونفس هذه التفرقة يقرها **هارى ايكشتين** الذى قسم اسباب الثورة الى نوعين : الاسباب الاساسية او الحقيقية التى تخلق ارادة التغيير وتبرز الحاجة الملحة اليه ، والاسباب التى تؤدى الى نشوب الثورة تحت تأثير ظرف من الظروف .

وبوجه عام يحاول المؤلفان تعليل أسباب الثورات فيما يلي : هناك أولا السيطرة الأجنبية، سواء أكانت سياسية ام اقتصادية ، فهي تؤدى الى تغذية الاحساس بالتبعية وخلق التصميم على ضرورة انهاء هذه الرابطة غير المتكافئة التى تقوم على اساس الاستغلال غير العادل لدولة من الدول . ومن أمثلة ذلك معظم الثورات المعادية للاستعمار التي حدثت فى آسيا وأفريقيا ، أو الثورات التي حدثت ضد التسلط الشيوعي فى المجر وبولندا عام ١٩٥٦ . أما المصدر الثاني فهو الظروف الاقتصادية وهي الموضوع الذى تركزت حوله تحليلات كارل ماركس الذى ربط الثورة الاجتماعية بالعوامل المادية والاقتصادية . وكذلك هناك عدد من المفكرين الذين يغلبون أهمية هذا العامل فى تغذية الثورات ومنهم **ألكسيس وتوكفيل وجودفرى التون ، وكرين برنتون ،وجيمس دافيز ،وارثرلويس** الذى يقول ان قيام فئات اجتماعية واقتصادية جديدة ، لا سيما فى الدول حديثة العهد بالاستقلال ، والتغير الذى يحدث فى الأنماط التقليدية للدخل ، وعدم توازن النمو الاقتصادى ، والتفاوت فى توزيع الثروة ، كل هذا يؤدى الى القلاقل والثورات . وباختصار يمكن القول بأن كل هؤلاء الكتاب والمحللين يتفقون فى أن اتجاه الجماهير من واقعها الاقتصادى وظروف حياتها المادية ، هو من أهم العوامل التي تقع بسببها الثورات . والمصدر الآخر للثورة يكمن فى النزاعات والصراعات السياسية الداخلية التي كثيرا ما تظهر بسبب انفصال النظام السياسى عن قاعدته الاجتماعية المتغيرة . وفى حالات أخرى تحدث الثورة بسبب ضعف النظام السياسى وعدم قدرته على مواجهة تحديات المشاكل التي تظهر فى الدولة . ويكون هذا الضعف من الحوافز القوية التى تدفع الى محاولة تغيير هذا النظام والاستيلاء على السلطة السياسية .

وفى مكان آخر يتحدث المؤلفان عن مراحل الثورة وهما يشاركان **جودفرى التون** اعتقاده بأنه لا يمكن تحديد نقطة البدء فى نمو أى ثورة من الثورات ، لأن للثورات جذورا تمتد الى الماضي الذى قد يصبح من المتعذر التعرف على اطاره الزمني الحقيقي . ونفس هذا الرأى أكده **كرين برنتون** الذى ذهب بالأمر الى حد أن قال « ان المراحل المبدئية للثورة لا يمكن تحديدها حتى بواسطة الثوار أنفسهم » ، على أنه فى حالات كثيرة تكون البداية المعروفة لثورة من الثورات هى وقوع انقلاب، ثم يتبع ذلك تطور هذا الانقلاب الى ثورة اجتماعية . وفى حالات أخرى تجيء الثورة نتيجة حدوث بعض الاضطرابات العنيفة ومنها تبرز الزعامات التي تقود هذه الثورات ، ومن أمثلة ذلك : الثورة المكسيكية فى عام ١٩١٠ ، وثورة بوليفيا فى عام ١٩٥٢ .

واذا تجاوزنا هذه المرحلة المبدئية للثورة الى المرحلة التي تليها ، فانها المرحلة التي يطلق عليها المؤلفان « مرحلة العنف الثورى » ، اذ أن حدوث الثورة يستتبعه تدمير النظام القديم ، واستبعاد المجموعة الحاكمة التى كانت تقوده وتوجهه ،

وهذه المجموعة لا تستسلم بسهولة للثورة ، وانما تلجأ الى اسلوب المقاومة باستخدام العنف المضاد، وهذه المقاومة التي يبديها القديم ازاء الجديد هي التي تخلع على هذه المرحلة طابع العنف .

وفى هذه المرحلة التالية على وقوع الثورة مباشرة تحدث اشياء اخرى كثيرة منها تدمير الولاءات والارتباطات الايديولوجية والسياسيه للنظام الذى تغير ، واستبدالها بولاءات سياسية وايديولوجيه جديدة ، كذلك يتم الترويج لقيم معينة مضادة لقيم النظام المنهار ، ووضع دستور جديد يكون بمثابة وعد بالتغييرات الكبرى التي ستنفذها الثورة .

وعلى العموم فان هذه المرحلة هي مرحلة اختلال عنيف بين ما تحاول الثورة القضاء عليه ، وبين ما تحاول ان تستحدثه وتدفع به الى الوجود ، أو بمعنى آخر ، فان طبيعة هذه المرحلة هي انها عملية هدم وبناء ، هدم للقديم وبناء للجديد .

وتعقب ذلك مرحلة اخرى ، هى مرحلة ما بعد استقرار الثورة وتخلصها من كل مراكز المقاومة القديمه ، وهذه المرحلة تتركز فى محاولة تثبيت كيان الثورة ، وايديولوجيتها ، وقيمها ، ومؤسساتها ، وتوفير الاستقرار الضرورى لاحداث التغييرات التي بسببها قامت الثورة .

ثم ينتقل المؤلفان بعد ذلك الى مناقشة نقطة حيوية أخرى تتعلق بخصائص القادة الثوريين ، وكذلك خصائص التابعين الذين ينتظمهم اطار الثورة . وهما يطرحان تساؤلا مبدئيا عما اذا كان هناك حقيقة ما يمكن أن نسميه بالنموذج الثورى فى القيادات . وللاجابة على هذا التساؤل يلجآن أولا الى استعراض بعض مما كتب فى هذا الخصوص . **فكرين برنتون** مثلا يقول ان هناك بعضا من الثوار الذين لا يختلف سلوكهم عن سلوك المجرمين فى المجتمعات المستقرة ، وان لم يكن هذا النموذج هو المسيطر بالضرورة على سلوك القيادات الثورية . وتستند نظرية **كرين برنتون** على أن معظم هؤلاء الثوار ينحدرون من أصول اجتماعية غير راقية . اما **جودسبيد** فهو يعتقد أن القادة الثوريين يختلفون عن الأفراد العاديين فى أنهم يجمعون بين قوة التصميم وعدم المرونة أو العناد فى التعبير عن آرائهم السياسية ، هذا بالاضافة الى طبيعتهم العاطفية غير العادية ، واقتناعهم المطلق بصحة القضايا التي يدافعون عنها ويروجون لها .

وهناك مفكر آخر مثل **أريك هوفر** الذى امكنه أن يحصر خصائل القياده الثوريه فى حوالي اثنتي عشرة خصله ، وان كان قد اعتبر اربعا منها خصالا أساسية وهي : (١) الجرأة التي تصل الى حد التهور ، (٢) القدرة على اجتذاب واستقطاب ولاء مجموعة من الأفراد المتحمسين ، (٣) القدرة على توحيد الاتباع وضم الصفوف وراء هذا القيادات ، (٤) التعصب فى الاعتقاد بأنها - اى هذه القيادات - هي وحدها التي تملك الحقيقة وأنه ليست هناك حقيقة أخرى بجانبها .

ومن بين الصفات الأخرى التي حددها **هوفر** للقائد الثورى : الارادة الحديدية ، والاعتقاد بأنه الانسان الذى اختارته الأقدار لهذه المهمة الثورية ، وجاذبيه الشخصيه Charisma التي تمكنه من فرض الطاعة العمياء على تابعيه ، والقدرة على تفهم واستيعاب الطبيعة الانسانية . ويستبعد هوفر من هذه الصفات القيادية : الذكاء الخارق ، والأصالة ، ونبل الشخصية ، وهو يرى أنها ليست مقومات ضرورية للقيادات الثورية ، لان هذه الصفات تتضاءل وتفقد تأثيرها بجانب صفات أخرى : مثل الصلف ، والنزعة المتمردة على العالم القائم ، والاستهانة بآراء الآخرين أو حتى احتقارها . وهتلر وموسوليني يعطيان مثلا واضحا على ذلك .

أما المؤلفان فانهما يخلصان من ذلك كله الى القول بأن هناك عدة خصائص تجمع بين القادة الثوريين ، ومنها أن هؤلاء القادة يجب أن يكونوا على قدر معين من التعليم وليس ضروريا أن يكونوا مثقفين Intellectuals كما يجب أن يكونوا قادرين على خلق ايديولوجية تعبر عن أفكارهم وتترجم سخطهم على الواقع الذى يسعون الى استبداله .

وحول خصائص التابعين ، يقول المؤلفان ، ان الثورات الاجتماعية تتميز بعدم وجود فوارق أساسية فى صفات القادة والتابعين ، بعكس الحال مع الانقلابات التي تظهر فيها هذه الفوارق والاختلافات فالثورة الاجتماعية تجيء تعبيرا عن أوضاع معينة ينفعل بها القادة والتابعون على حد سواء ، بعكس الانقلابات التى تجيء تعبيرا عن أوضاع تشعر بها أقلية مغامرة ، ومن ثم يكون هناك مجال لظهور اختلافات فى هذه الخصائص والصفات .

وبجانب هذه الملاحظة التي يبديها المؤلفان حول خصائص التابعين فى كل من حالتي الثورة

والانقلاب ، فان هناك كتابا آخرين ممن تصدوا لهذه النقطة بالتحليل . ومنهم **أريك هوفر** الذى اجمل عدة خصائص رأى ضرورة توافرها فى التابعين الذين يقفون وراء القيادات الثورية ومنها: قوة الشعور بالخيبة والمرارة من جراء استمرار نظام معين . وتوافر الرغبة الأكيدة فى تدمير هذا النظام واستئصال جذوره، هذا الى جانب صفات أخرى مثل الخضوع والطاعة والاستعداد الكامل لتنفيذ ما يطلب منهم من مهام وتكليفات . وهناك أيضا **هوبز بوم** الذى يرى ضرورة وجود نزعة مثالية خياليه فى هؤلاء التابعين ، لأنه بدونها لا يمكن أن تحدث ثورات كبرى ، ويضرب مثلا لذلك بالثورتين الفرنسية فى عام ١٧٨٩ ، والروسية فى عام ١٩١٧ .

وبوجه عام ، ينظر المؤلفان الى فئات الفلاحين على أنها أقل فئات المجتمع ثورية ، وذلك لكونها بعيدة عن التأثر بالايديولوجيات التي تغذى الرغبة فى التغيير الاجتماعي ، بعكس الفئات العمالية التي تقطن المدن ، فهي بحكم تنظيمها وانفتاحها على الأفكار والايديولوجيات المختلفة ،تكون هدفا سهلا للدعايات الثورية ، وتربة خصبة لنمو الثورة وازدهارها .

وهذا الاعتقاد من جانب **لايدن وشميت** يلتقي مع تحليلات النظرية الماركسية التي ترى فى العمال أو طبقة البروليتاريا ركيزة الثورة وعمودها الفقرى ، وذلك بسبب قوة احساسهم بالظلم والاستغلال الواقع عليهم من طبقة البورجوازيين المتملكين لأدوات الانتاج من جهة ،وبسبب قدراتهم التنظيمية العالية والمكتسبة من واقع دورهم الخاص فى العملية الانتاجية من جهة أخرى ، ولكن اذا أخذنا بهذا المعيار الماركسي فى التفرقة بين العناصر الثورية ، والعناصر غير الثورية فان ذلك يعني تجميد احتمالات الثورة الاجتماعية فى المجتمعات الزراعية أو غير الصناعية ، على الرغم من أنه قد تكون هناك مصادر للاستغلال الاجتماعي لا تقل فى ضراوتها عن الاستغلال الذى عناه ماركس، الأمر الذى يجعل من الاحساس بضرورة التغيير أمرا ملحا . والأمر الأكثر واقعية وموضوعيه ، من وجهة نظرنا هو أن ينظر الى المشكلة برمتها من زاوية الظروف الذاتية لكل مجتمع ، وما اذا كانت الأنظمة السياسية والاجتماعية السائدة تستجيب أولا تستجيب للاحتياجات الاجتماعية العامة .

وفى فصل آخر من الكتاب يتحدث المؤلفان عن الايديولوجية الثورية ، فيذكران أنه لا يمكن أن تكون هناك ثورة بدون دليل أو تبرير نظرى وايديولوجي يلازمها ، حتى يعطيها مضمونا يحدد اتجاهها من قضية التغيير التى تطرحها على المجتمع . وهذه هي الحقيقة التي أشار اليها لينين حين قال انه ليس هناك عمل ثورى بدون نظرية ثورية .

ووظيفة الايديولوجية ، كما يحللها المؤلفان ،هي تبرير العنف الذى يصاحب قيام الثورة ، كما انها الأداة التي تستخدم فى تبرير عملية التدمير للنظام القديم ، وتحديد معالم التغيير الذى سيتم بعد نقل السلطة السياسية من مراكزها القديمة الى مراكزها الجديدة .

ورغم هذه الاهمية لدور الايديولوجية فى الثورة فان مضمون هذه الايدلوجيات الثورية يتفاوت تفاوتا كبيرا من ثورة الى أخرى. فالثورة البولشفية ارتكزت على ايديولوجية ذات أبعاد وافتراضات نظرية كثيرة متشابكة ، بينما استندت الثورة الامريكية على وثيقة نظرية واحدة هي اعلان الاستقلال ، وكذلك الثورة الفرنسية التي اقترنت باعلان حقوق الانسان ، والثورة المصرية التي اقترنت بكتاب فلسفة الثورة .. وهكذا . وفى رأى المؤلفين ان الثورتين الفرنسية والروسية هما من أبرز الثورات التي تولدت عنها ايديولوجيات ولم تكن احداثهما العاصفة الا نتاج تراكمات ايدلوجية على مدى سنوات طويلة سابقة على وقوعهما .

ويتناول الكتاب بالتحليل عناصر أبرز الايديولوجيات الثورية التي شهدتها المجتمعات الانسانية المعاصرة ،وهي الايديولوجية الماركسية، والايديولوجيات القومية ،والايديولوجيات الثورية العارضة أو التي ليس لها مضمون محدد أو محتوى متكامل ، وانما تستحدث على نحو يستطيع أن يبرر ما حدث وهى ما يطلق عليه Make – Shift Idea – Logy وهذا النوع الأخير من الايديولوجيات – كما يؤكد المؤلفان – هو النتاج العملي لجو الفوضى والاضطراب الذى تخلقه بعض الثورات بحسب ظروفها والبيئات التي تنشأ فيها ، وعلى ذلك فهى تختلف من وقت الى وقت ، ومن شعب الى شعب .

والجزء الاخير من الكتاب هو بمثابة دراسة تطبيقية مقارنة لعدد من الثورات التي حدثت فى بعض أجزاء من العالم ، هي على التحديد أمريكا

اللاتينية ، والشرق الاوسط ، وهذه الثورات هي الثورة المكسيكية فى عام ١٩١٠ ، والثورة الكوبية فى عام ١٩٥٩ والثورة التركية فى عام ١٩٢٣ ، والثورة المصرية فى عام ١٩٥٢ . وربما كان اختيار هذا النطاق الجغرافي بالذات راجعا الى خبرة المؤلفين به أكثر من غيره ، حيث ان أحدهما وهو الدكتور كارل لايدن هو أستاذ علم الحكومات بمركز دراسات الشرق الأوسط التابع لجامعة تكساس وهو صاحب خبرة طويلة ومتعمقة بأحوال منطقة الشرق الأوسط ، أما الدكتور كارل شميت فهو أستاذ علم الحكومات بنفس الجامعة، وهو خبير فى الشئون السياسية لامريكا اللاتينية، وله فيها عدة مؤلفات أهمها : الشيوعية فى المكسيك، وديناميكات السياسة والحكم فى أمريكا اللاتينية .

وقد اتبع المؤلفان فى اجراء هذه الدراسة المقارنة نهجا منظما Systematic أى أنهما حاولا دراسة كل ثورة من خلال المقاييس النظرية التي أسهبا فى عرضها وتحليلها فى الجزء الاول من هذا الكتاب ، وهي على وجه التحديد :

١) ظاهرة القوة والعنف وما اذا كانت تدخل ضمن خصائص أى من هذه الثورات ، أى هل تم الالتجاء الى العنف أو أن الثورة قد حدثت بطريقة سلمية ؟

٢) الأسباب التي أدت الى نشوء كل واحدة من هذه الثورات .

٣) مراحل التطور المختلفة التي قطعتها كل ثورة ، والخصائص والمسئوليات التي اقترنت بكل مرحلة .

٤) طبيعة القيادات ومجموعات التابعين الذين ينتظمهم الاطار الثورى .

٥) ايديولوجية الثورة .

وقد انتهت هذه الدراسة المقارنة الى اعطاء بعض النتائج الحيوية حول كل واحدة من هذه الثورات بطريقة تحدد معالمها العامة فى النهاية .

فبالنسبة للثورة المكسيكية فى عام ١٩١٠ كانت من أكثر هذه الثورات عنفا ، ويرجع ذلك الى ان ظاهرة العنف المتطرف كانت الطابع المميز للسياسة المكسيكية حتى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان النظام الداخلي يرتكز فى الأساس على عنصر الكبت السياسي . ولذا فانه لم يكن هناك ثمة مفر من استخدام العنف للاطاحة بدكتاتورية **دياز** القائمة فى المكسيك آنذاك .

وهذه الثورة المكسيكية العظيمة التي تزعمها **فرانشيسكو ماديرو** أطلقت القوى الاجتماعية من عقالها بشكل اتاح اعادة تصميم الهيكل الاجتماعى وما يرتبط به من أوضاع وعلاقات على نحو جد مختلف .

أما شخصيه ماديرو ، الذى لم يكن قد تجاوز حينذاك الحادية والثلاثين من عمره ، فلم تكن من الطراز الثورى بالمعنى الصحيح وان كانت قيمته قد تركزت فى أنه استطاع ان يظهر كشخصية قوميه ، وكرمز يمكن أن يجمع حوله الشعب الساخط على الأوضاع التي خلقتها الدكتاتوريات الجائرة فى المكسيك وبدون هذه المعانى التي كانت ترمز اليها شخصية ماديرو ، كان من الممكن لدكتاتورية دياز أن تجهز على بوادر الثورة التي بدأت تنتشر فى أجزاء متفرقة من الدولة .

وثورة المكسيك هذه لم تكن لها ايديولوجية ثوريه تحدد طابعها العام من الناحيتين السياسية والاجتماعية ، كما لم تعلن عن اى برنامج ثورى ذى أبعاد ومضامين دولية ، كما حدث مع بعض الثورات وبالاخص الثورتين الفرنسية والروسية . وربما كان ذلك راجعا الى كونها ثورة محلية تمت فى ظروف مكسيكية خالصة ، وكانت موجهة بالدرجة الأولى الى تغيير واقع الشعب المكسيكي نفسه .

وقد استطاعت هذه الثورة خلال مراحل تطورها المختلفة أن تقلل من استخدامات العنف الى الحد الأدنى الضرورى الذى يستوجبه أمن الثورة ويهيىء لها القدرة على الاستمرار . وقد أمكن تجنب الاسراف فى استخدام العنف ، رغم ان الثورة كانت قد بدأت تنفذ سلسلة من برامج الاصلاح الاجتماعي الجذرى . والذى جعل تجنب العنف المتطرف أمرا ممكنا هو طبيعة العناصر التي هيمنت على قيادة الثورة ، فقد كانت كلها عناصر معتدلة ، استطاعت ان تبعد الفئات المتطرفة عن التأثير فى اتجاهاتها وأساليبها . وطيلة هذه المراحل التي قطعها تطور الثورة المكسيكية أمكنها أن تبلور عددا من الأفكار التي استخدمت كأداة لتوجيه الحكم . وقد استقرت هذه الافكار واكتسبت من القوة والاحترام ما جعلها موضع القبول التام حتى من قبل الزعامات الحاكمة حاليا .

وبالنسبة للثورة التركية التي قادها مصطفى كمال أتاتورك فى عام ١٩٢٣ فانها لم تكن ثورة

مبنية على العنف كما حدث في غيرها من الثورات . أما عن الاسباب التي قادت اليها فهي ترجع الى حاله السخط التي عمت تركيا عدة أجيال ، وان كان الذى حركها واسرع بها هو هزيمتها في الحرب العالمية الأولى وتحلل امبراطوريتها وانهيارهـا ، والاستيلاء على ممتلكاتها ، واحتلال جانب هام من الاراضي التركية نفسها بواسطة الدول الاجنبية ، وهي أمور نتج عنها أن أصيبت مؤسساتها السياسية بما يشبه الشلل التام .

ويرجع نجاح أتاتورك في قيادة هذه الثورة الى كونه البطل العسكرى الحقيقي الذى برز من الحرب ضد الغزو والاحتلال الأجنبي لتركيا ، وهو الذى استطاع أن يجسد ارادة المقاومة في وقت كان كل ما فيه يدعو الى قبول الهزيمة والاستسلام للامر الواقع ، وهذه الحقيقة هي التي أدت الى تركيز جانب هائل من الولاء السياسي للشعب التركي في أتاتورك ، كما أنها هي التي أدت الى الابقاء عليه في مركز السلطة والقيادة دون منازع .

وبعد نجاح ثورة أتاتورك أخذ يحولها من الطابع الوطني البحت الى النواحي السياسية والثقافية ، وهو لم يكن معنيا بالأمور الاقتصادية بقدر ما كان معنيا بنقل تركيا الى دائرة الحضارة والثقافة الغربية ، ومحو كل أثر لثقافتها الشرقية التي اعتقد أنها كانت السبب المباشر وراء تخلفها وما ألم بها من هزائم ونكبات .

وقد أدى ذلك بأتاتورك الى تنفيذ العديد من البرامج التي كانت لها أصداء واسعة داخل تركيا وخارجها .

أما عن ايديولوجية ثورة أتاتورك فانها تبلورت على شكل عدد من الحجج والأفكار التي استخدمت في تبرير التغييرات التي استحدثتها الثورة . وعموما يمكن تحديد عناصر الايديولوجية الكمالية في ستة عناصر متميزة هي :

١ ــ التمسك بالمبدأ الجمهورى .

٢ ــ القوميـة .

٣ ــ الشعبية Populism ، بمعنى تدمير الامتيازات الاجتماعية والتركيز على معيار الكفاية الفردية ومبدأ الفرص المتكافئة للجميع دون ما تمييز .

٤ ــ تركيز السلطة الاقتصادية وسلطة التخطيط الاقتصادى في يد الدولة Etaism

٥ ــ الفصل الكامل للدين عن الدولة Secularism

٦ ــ الثورية أى أن الثورة مستمرة وأنها لم تكن لتنتهي بمجرد حدوثها ، بل انها ظاهره تتطور مع الوقت .

واذا ما تعمقنا في تحليل التأثيرات وردود الفعل التي تسببت عنها هذه الثورة في خارج تركيا ، فان هذه التأثيرات ، في رأى المؤلفين ، كانت أوضح وأقوى ما تكون في ايران وافغانستان . ففي ايران قام رضا خان بانقلاب في عام ١٩٢١ ، ثم اعلن نفسه شاها لايران في عام ١٩٢٥ ، وقد اقتبس رضا شاه كثيرا من أفكار أتاتورك ومبادئه ، وكذلك فعل نفس الشيء أمان الله ملك أفغانستان .

بعد ذلك ينتقل المؤلفان الى تحليل الثورة المصرية في عام ١٩٥٢ ، فيقولان ان هذه الثورة تمت دون عنف ودون اراقة دماء . ويرجع ذلك في رأيهما الى أن الطابع الغالب على تاريخ السياسة في مصر ، هو طابع المسالمة وعدم العنف .

وفيما يتعلق بالاسباب التي أدت الى تفجير هذه الثورة فمنها : مظاهر الخلل والانهيار شبه الكامل التي أصابت أجهزة الحكم قبل الثورة ، وفقدان النظام القديم كل مقدرة حقيقية على مجابهة المشكلات الحيوية المرتبطة بواقع الحياة المصرية ، فالملك السابق فاروق لم يكن عنده أدنى شعور بالمسئولية ، كما أن السواد الأعظم من الشعب كان يحيا حياة الشظف والتخلف ، بالاضافة الى أن الاحتلال الأجنبي كان جاثما على صدر مصر ، ثم هناك المرارة القاسية التي خلقتها الهزيمة القاسية في حرب فلسطين في عام ١٩٤٨ ، والتي جرحت كبرياء الجيش وأوجدت فيه شعورا بالذلة والمهانة .

ويقول المؤلفان انه ما من عامل كان له أكبر الاثر في التعجيل بوقوع هذه الثورة مثل الفساد الذى كان ضاربا أطنابه في صفوف الجيش ، وبخاصة على مستوى القيادات ، وقد ولد هذا الفساد سلسلة من ردود الفعل النفسية العنيفة في أوساط صغار الضباط الذين كانوا ينتمون بطبيعة تكوينهم الاجتماعي الى الطبقات المتوسطة ، وبدا هذا أوضح ما يكون بعد عام ١٩٤٨ ، أى في أعقاب الهزيمة في حرب فلسطين . وقد شهدت هذه

الفترة نوبة متزايدة من العنف السياسي الذى وصل اقصاه مع حريق القاهرة فى يناير ١٩٥٢ ، وكانت الفترة التي اعقبت هذا الحريق مليئة بالاضطراب وعدم الاستقرار السياسي والتغيير المستمر فى الحكومات ، وقد انتهت فى يوليو ١٩٥٢ بوقوع الثورة .

وبالنسبه للايديولوجية الثورية وعناصرها الرئيسيه ، فانه وكما يقول المؤلفان ، لم يكن للقائمين بالثورة فى ذلك الوقت فكرة واضحة عن ماهية الثوره الاجتماعية ، وانما كانت الفترة التي تلت قيام الثورة ولمدة عامين تقريبا ، متركزة على النواحي السياسية الداخلية التي انتهت ببروز جمال عبد الناصر كزعيم لمصر .

على أن الثورة بدأت تطور لها ايديولوجية فيما بعد ، وهي الايديولوجية التي أصبحت تعرف بالاشتراكية العربية التي قامت على تاميم الصناعات ورؤوس الاموال، وتنفيذ برامج الاصلاح الزراعي ، والأخذ بمبدأ مركزية التخطيط الاقتصادى ، وأصدق وصف لهذه الايديولوجية الميثاق الوطني الذى وضع فى عام ١٩٦٢ والذى أوضح أن هناك مبادىء ستة قامت بسببها ثورة يوليو عام ١٩٥٢ ، وهذه المبادىء هي :

١ ــ القضاء على الاستعمار وأعوانه من الخونة المصريين .

٢ ــ القضاء على الاقطاع .

٣ ــ انهاء سيطرة رأس المال على الحكم .

٤ ــ اقامة العدالة الاجتماعية

٥ ــ اقامة جيش وطني قوى

٦ ــ اقامة الديمقراطية السليمة .

وقد أوضح الميثاق الوطني أن هناك عدة أوضاع هيأت الطريق نحو تنفيذ مبادىء الثورة هذه، وفى مقدمتها :

أ ــ وجود ارادة التغيير الثورى التي ترفض أى قيد يحد من حرية الجماهير .

ب ــ وجود طليعة ثورية أمكنها أن تصل الى السلطة ، وتستخدمها لا لخدمة المصالح الأنانية لطبقة معينة ، وانما لخدمة الشعب كله على اختلاف فئاته .

جـ ــ وجود عقل مفتوح لكل التجارب الانسانية يأخذ منها ويعطيها دون ما تعصب أو تحيز .

د ــ ايمان لا يتزعزع بالله ورسله وكتبه المقدسة التي نزلت لتهدى الانسان الى الحق والعدل .

ثم يعرض المؤلفان للمحن التي صادفتها الثوره المصريه ، فيقولان ان هذه الثوره قد مرت بعدد من المحن والازمات ، وأن كان ابرزها تدخل مصر العسكرى فى اليمن الذى خلق لها العديد من المشاكل ، ثم هزيمة مصر مرتين امام اسرائيل فى خلال عشر سنوات .

وينتهي المؤلفان من تحليلهما الى القول بأن هذه الثورة كانت اهم ثورة وقعت فى تاريخ العرب الحديث ، ويرجع ذلك الى عمق التأثيرات التي خلفتها لا فى الشرق الأوسط فحسب ، وانما

فى أجزاء ومناطق أخرى من العالم ، وان كانت الهزيمه التي حدثت لمصر سنة ١٩٦٧ قد حدت من هذا التاثير واضعفته الى حد كبير .

ومن الثورة المصرية ينتقل المؤلفان الى تحليل الثوره الكوبية فى عام ١٩٥٩ فيقولان انها انبثقت من صميم الأوضاع المنهارة التي وجدت فى كوبا قبل الثورة ، ومنها : سيطرة الشعور بخيبة الامل، والقلق والتوترات الاجتماعيه ، والفوضى الاقتصاديه ، وشعور المثقفين بالعزلة .. الخ . وقد ظهر فيدل كاسترو ليمهد الطريق أمام التغيير الثورى الشامل ، واهم ما يميزه كقائد ثوره هو أنه رجل قول وعمل فى الوقت نفسه ، فهو الذى استطاع أن يدير ويخطط للثورة التي اقتلعت دكتاتورية باتيستا من جذورها ، كما أنه هو الذى وضع الاساس لما سيكون عليه حال كوبا بعد تدمير النظام القديم ونجاح الثورة .

وثورة كاسترو فى كوبا أمكنها أن توفر ايديولوجية ثوريه وبرامج وشعارات تستطيع أن تبرر التغيير الثورى الذى كانت بصدد أحداثه . كما أنها بذلك وضعت المقاييس التي يمكن بواسطتها ترشيد كل ما تلجأ اليه الثورة من سلوك وأفعال . ومن خصائص الثورة الكوبية أنها لم تلتزم بقوالب وصيغ ايديولوجية متزمته ،وانما حاولت أن تحور فيها بما يضيف الى التجارب والايديولوجيات الثورية عناصر مستمدة من واقع التجربة الكوبية نفسها .

ويضيف المؤلفان أنه لم يحدث فى تاريخ أى من الثورات الحديثة فى العالم أن بدا لقائد واحد مثل هذا التأثير الذى يمارسه كاسترو على ثورة كوبا ،

وبدون قيادة وزعامة كاسترو ، فربما لم تكن الثورة الاجتماعية لتحدث فى كوبا بالشكل الذى حدثت به ، وكان أقصى ما يمكن عمله هو انهاء دكتاتورية باتيستا ، والعودة بالأوضاع السياسية والاقتصادية الى ما كانت عليه قبل وصول باتيستا الى الحكم ، وهي أوضاع لم تكن لتفيد منها أولا وقبل كل شيء الا الطبقات العليا والوسطى فى المجتمع الكوبي .

والى كاسترو ورفاقه القليلين ، يرجع الفضل فى تعبئة قوى الجماهير وراء الثورة بعد أن تحقق النصر على النظام القديم ، معتمدين فى ذلك على البرامج الراديكالية فى الاصلاح الاجتماعي التي قاموا بتنفيذها مستجيبين فى ذلك لحاجات الجماهير ومطالبها الملحة ، ولكن فى اطار الايديولوجية ، وبالأساليب التي اعتقدوا انها اكثر مقدرة على أرضاء هذه المطالب الجماهيرية من غيرها .

ومن الخصائص الأخرى التي تنفرد بها الثورة الكوبيه الى جانب مرونتها الايديولوجية ، هو ان المجموعة القائدة أو الحاكمة استطاعت أن تبقى على نفسها في الحكم لفترة تزيد على عشر سنوات تقريبا دون تغيير أو تطهير فى صفوفها ، كما حدث مع غيرها من الثورات التي كانت تلتهم قادتها وزعماءها الاصليين ، وانما التغيير الذى حدث هو فى القيادات على المستويات الأقل .

ويخلص المؤلفان الى القول بأنه مهما حدث فى كوبا فان ثمة حقيقة مؤكدة وهي أن كوبا لن ترجع بحال الى ما كانت عليه فى عام ١٩٥٩ حين انفجرت فيها هذه الثورة التي أحدثت دويا هائلا ليس فى كوبا أو فى أمريكا اللاتينية فقط ، وانما فى المعمورة بأسرها .

والفصل الاخير فى هذا الكتاب يخصصه المؤلفان للحديث عن مستقبل الثورة ، وهما يتساءلان فى مقدمة هذا الفصل : هل انحسر المد الثورى اليوم عما كان عليه طيلة القرنين الماضيين؟ أم أن ظهور الدول الحديثة العهد بالاستقلال يؤدى الى الاتساع المستمر فى نطاق الثورة ؟ وهل تؤدى ثورة الاتصالات الهائلة فى العالم اليوم الى توليد ضغوط نفسية وسياسية واجتماعية تدفع بعض بلدان العالم فى اتجاه الثورة ، أم أن تأثير ثورة الاتصالات لم يصل بعد الى هذا المدى ؟

ويجيب المؤلفان على هذه التساؤلات بقولهما اننا نعيش فى حقبة ثورية جديدة ، فالمجتمعات المفككة اجتماعيا وسياسيا كانت باستمرار التربة الخصبة لنمو الثورات ، وهي ستظل هكذا . كذلك فان المشكلات الداخلية والخارجية التي تعاني منها البلاد التي استقلت حديثا تضغط على كثير منها فى اتجاه الثورة .

ويضيف المؤلفان الى ذلك قولهما بأنه على الرغم من أن الثلث الأخير من القرن العشرين يبدو مليئا بالثورات ، الا ان هذه الثورات ستختلف من منطقة الى أخرى ، فاحتمال هذه الثورات فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية واستراليا والاتحاد السوفيتي أقل منه فى مناطق أخرى مثل أمريكا اللاتينية وآسيا وافريقيا والشرق الأوسط وذلك بسبب سوء الاحوال الاقتصادية ، وضعف الهياكل السياسية والاجتماعية التي تجعل من الثورة فى هذه المناطق الأخيرة الحل الذى يستطيع أن يحسم هذه التناقضات . ومعنى هذا كله هو أننا مقبلون ، ولا ريب ، على عصر جديد يشهد العالم فيه اندلاع الثورات ، بمعدل وعلى نطاق لم يحدث قط من قبل فى تاريخ المجتمعات الانسانية .

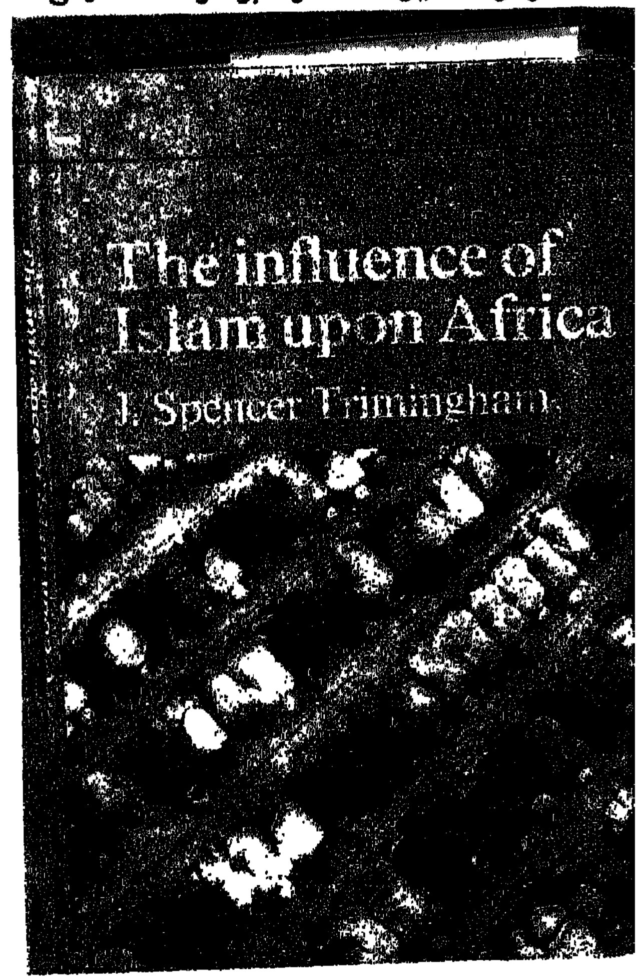
هذا باختصار اهم ما ورد فى الكتاب من أفكار ، واذا كان لنا من ثمة ملاحظات على هذا الكتاب سواء من ناحية المادة التي اشتمل عليها ، أو منهاجه فى التحليل ، أمكننا أن نقول ان الكتاب لم يوف هذه الظاهرة حقها من البحث والتحليل ، وينطبق ذلك على كل من الجوانب النظرية والتطبيقية التي تعرض لها هذا المؤلف .

واغلب الظن أن الكتاب وضع لاعطاء فكرة عامة عن موضوع الثورة ودورها فى المجتمعات الحديثة ، ولم يحاول التعمق فى دراسة مختلف جوانبها الفلسفية والايديولوجية والانسانية والسيكلوجية والاجتماعية والسياسية ، على نحو يجلو كل غوامض هذه الظاهرة المعقدة . ومن ناحية أخرى ، فان الثورات التي اختيرت للتحليل تمثل عينة محدودة ومتحيزة من الثورات التى وقعت فى القرن العشرين ، وقد تجاهلت ثورات هامة حفرت لها أخدودا عميقا فى مجرى التطور الانساني ، ومن امثلتها الثورة البولشفية فى عام ١٩١٧ ، والثورة الصينية فى عام ١٩٤٩ .. الخ .

ورغم هذه الهنات ونقاط الضعف ، استطاع الكتاب بما احتواه من جهد علمى قيم ان يلقي بعض الضوء على واحدة من اخطر الظواهر التي ظلت تؤثر فى تطور المجتمعات الانسانية على مر الأزمان ، وبخاصة فى النصف الثاني من القرن العشرين .

أثر الاسلام على أفريقيا

عرض وتحليل : الدكتور أبو الوفا التفتازانى



١ ــ مؤلف هذا الكتاب هو الدكتور ترمنجهام رئيس قسم اللغة العربية والدراسات الاسلامية فى جامعة جلاسجو بانجلترا سابقا . وهو يعمل حاليا أستاذا زائرا فى الجـــامعة الامريكية فى بيروت وقد صدر هذا الكتاب فى « سلسلة التراث العربى » باشراف الاستاذ نقولا زيادة بجامعة بيروت الامريكية .

ويعد ترمنجهام من أكبر الرواد الاوائل الذين تخصصوا فى دراسات الاسلام فى افريقيا ، ومن دراساته فى هذا الميدان : «الاسلام فى السودان» ، لندن ١٩٤٩ ، « الاسلام فى أثيوبيا » ، لندن ١٩٥٢ ، « الاسلام فى غرب افريقيا » ، لنـــدن ١٩٦٢ ، « الاسلام فى شرق افريقيا » لنـــدن ١٩٦٤ .

ويذكر ترمنجهام نفسه أن تلك الدراســـات كانت تتناول أقاليم معينة ، أما دراسته الجديدة التي نحن بصددها فهي محاولة لنظرة كلية شاملة على الاسلام فى افريقيا من ناحية آثاره الحضارية والثقافية والمدنية على الافريقيين .

وقبل أن نتناول أبرز الاتجاهات والافكار الواردة فى الكتاب بالمناقشة والتقييم والنقد ، لا بد لنا من القاء نظرة اجمالية على مضمونه ، تحدد للقارىء الخطوط العامة له والمنهج الذى اتبعه المؤلف فيه ، فهذا مما يسهل على القارىء بعد ذلك فهم مناقشتنا لبعض جزئيات الكتاب أو قضاياه الكلية وذلك حين يضعها فى اطارها فى العام الذى لا تفهم فهما صحيحا بدونه ، وفيما يلي هذه النظرة الاجمالية :

٢ ـ يشمل كتاب ترمنجهام(١) مقدمة وخمسة فصول :

فالمقدمة تتناول افريقيا من حيث علاقاتها بحضارة ومدنية العالم الاسلامى (٢) المتاخم لها . وفى رأيه أن العالم الاسلامي مع كونه قد احتوى شعوبا مختلفة فى مناطق متباعدة يصعب الاتصال بينها ، كان يشكل فيما مضى وحدة لم يعد لها وجود الآن . والاسلام حضارة دينية حيث أن الدين هو أساس وجودها وتوحدها ، وجميع نظمه وأخلاقياته وشريعته وعلومه وفنونه هي تعبير عن روحه ، وبهذا تميزت هذه الحضارة عن غيرها من الحضارات . على أن هذه الحضارة لم تكن ذات نموذج واحد ، فكان هناك مثلا الانقسام العميق بين السنة والشيعة ، وكانت هناك أيضا اختلافات كبيرة بالنسبة لمستويات المدنية ، فقد كان ثمة تباين بين البدو والفلاحين وسكان المدن،كما كانت هناك اختلافات اقليمية . وقد انعكس هذا كله على حضارة الاسلام فى افريقيا،فقد تأثر الافريقيون بمستويات اسلام الحضارية على اختلافها ، ولم تكن منطقة جنوب الصحراء (الحزام الافريقي) بمعزل عن العالم الاسلامي الاوسع ، فهي متاخمة له وترتبطها به صلات . ويقرر ترمنجهام أن مدنية الاسلام فى افريقيا ظلت بدائية Primitive وحتى لا يسىء الافريقيون فهم هذا التعبير يضرب لهم مثلا بحضارة اليونان القديمة ، فبينما كانت هذه الحضارة متقدمة جدا كانت مدنية أصحابها بالنسبة لها بدائية ، وعلى العكس من ذلك كان الرومان . ان اعتناق الافريقيين للاسلام أحدث تغييرا طفيفا فى قدرتهم على السيطرة على احوال وجودهم (المادية) لان صلتهم بمدنيات الشعوب الاسلامية الاخرى كانت سطحية . ولكن اعتناق الاسلام ، من ناحية اخرى ، أدى بمرور الزمن الى تغير حضارى (ثقافى) عميق ، الا انه كما يقول ترمنجهام ليس بالعمق الذى كان يحدث لو أن الافريقيين تلقوا التأثير الكامل للحضارة الاسلامية . لقد كان من الممكن ـ نظريا ـ أن ينفتحوا على كل مصادر هذه الحضارة ، ولكن لم يكن فى استطاعتهم ذلك ، كما كانت هناك عوائق من العقلية الافريقية وبنية المجتمع الافريقي ذاته تقف حائلا بينهم وبين المصادر التي أتيحت لهم أحيانا .

وفى افريقيا أربع مناطق حضارية كبيرة : المصرية والمغربية ، على شاطىء البحر الابيض المتوسط ، وهما فى نطاق حضارة العالم الاسلامي

---

(١) الناشر : لونجمانز ـ مكتبة لبنان . لندن ـ بيروت ١٩٦٨

(٢) يشير ترمنجهام هنا انه يستخدم الاصطلاحين : civilisation المدنية و culture الحضارة بمعناها عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، فالمدنية هي ما كان متعلقا بالمدينة ، وهي ذلك الجانب من الحضارة الذى يتمثل أساسا فيما يتخذه الانسان من وسائل للسيطرة على ما حوله ، فهى اذن الصورة الخارجية أو المادية للحضارة.اما الحضارة فهى ما كان معنيا بحياة الانسان ذاته وبالطريقة التي يعيشها بها وهما وجهان لا ينفصلان وبينهما علاقة متبادلة من حيث التغيير .

والسوداء (Negro) والحامية (Hamitic) (١) فى جنوب الصحراء الافريقية ، وهما على هامش تلك الحضارة . ولم يكن المسلمون قديما يعرفون عن هذه المنطقة الواقعة جنوب الصحراء أكثر من أنها المنطقة المجهولة التي يأتي منها العبيد والذهب ! لقد كانت الصحراء حاجزا طبيعيا وحضاريا فى نفس الوقت . وفى رأى ترمنجهام أن الفارق الاكبر بين المنطقتين الشمالية والجنوبية يعود الى أن الاولى (مصر والمغرب) قد دخلت فى الاسلام منذ وقت مبكر فوجدت فيها حضارة اسلامية متكاملة ، وكانت هذه الحضارة المتكاملة مصدرا رئيسيا للتيارات الاسلامية الوافدة الى السود والحاميين (وان كانت هناك أيضا تيارات أخرى اسلامية وافدة الى افريقيا من جزيرة العرب) ولكنها لم تفد الى افريقيا قبل القرن الحادى عشر الميلادى . ولم يسيطر الاسلام تماما على منطقة جنوب الصحراء الا منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . ومنذ ذلك الحين الى اليوم نجد أن هذه المناطق الواقعة جنوب الصحراء ما زالت فى مرحلة انتقالية أو موقف انتقالي ، لقد كسب الاسلام معتنقين كثيرين له ابان حكم الاستعمار أيضا ، وهذا يعني أن الافريقيين لازالوا فى كل مستويات التحول أو التكامل الاسلامي .

وكل حضارة من تلك الحضارات الاربع الفرعية تختلف عن الاخرى من حيث الدرجة التي تمثلت بها الاسلام وصاغته ، ومن حيث نوع الحضارة الكائنة فى منطقتها قبل دخول الاسلام اليها . **فالحضارة الفرعية الافريقية السوداء الاسلامية** (Negro-African Islamic Subculture) **متميزة عن الحضارتين المغربية والنيلية الاثيوبية، والمصرية أكثر اختلافا من هاتين عنهما ، فهي تنتمي كلية الى الاسلام العربي،وان كانت سماتها المميزة لها تظهر عند الفلاحين فى نظمهم . ان نتيجة التفير الحضارى فى افريقيا كانت دائما** مزيجا من عناصر افريقية وعناصر اسلامية ، وهذه الاخيرة هي التي تشكل النظرة الحضارية العامة للحياة .

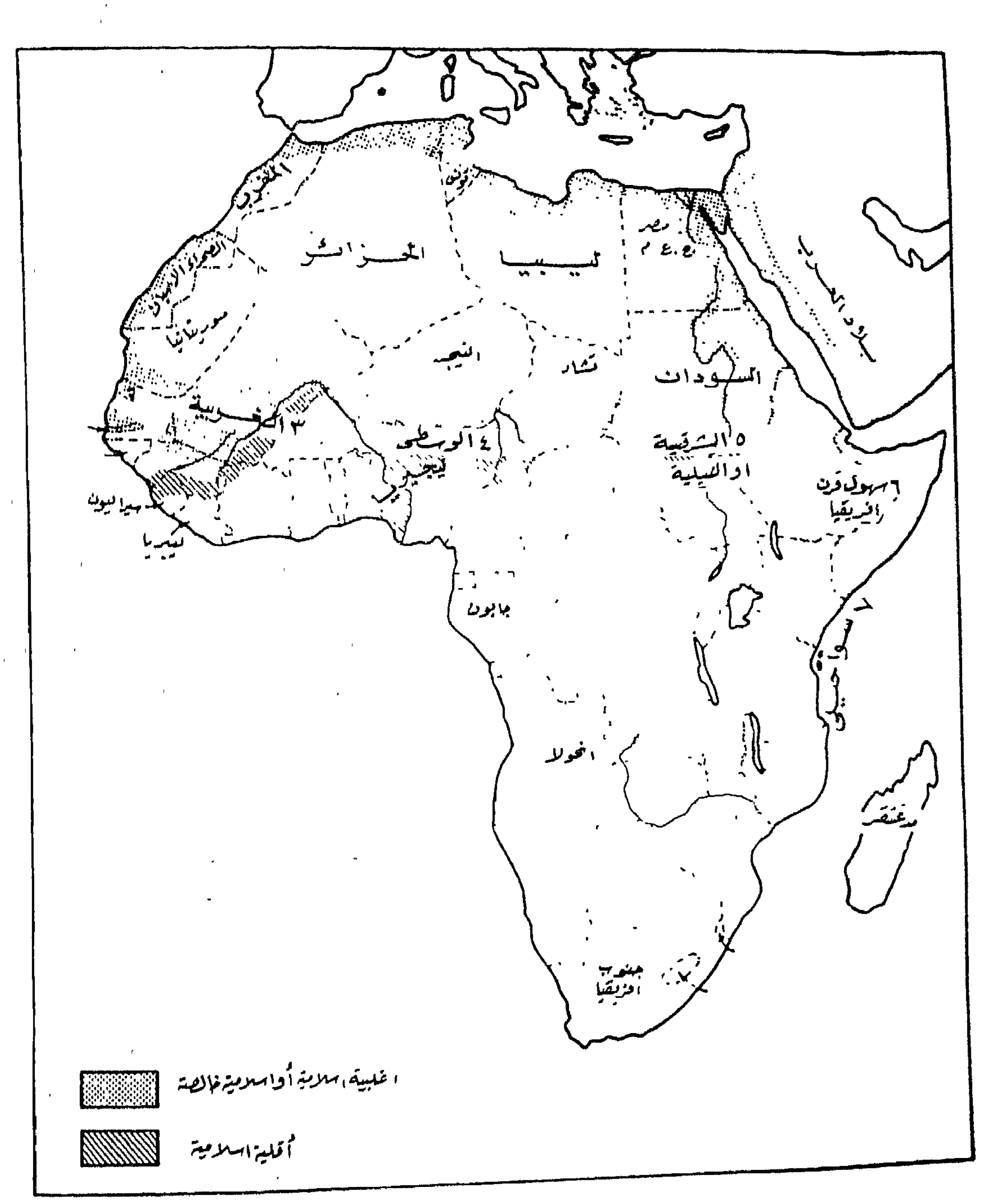
ان الافريقيين لم يقبلوا الحضارة الاسلامية ككل ، فان الذى اثر فيهم هو الاسلام من حيث هو حضارة تشريعية Legal أما قيمه العقائدية والفلسفية والادبية والفنية فانها لم تنفذ اليهم ، انهم لم يرفضوها ، ولكنها لم توضع أمامهم أبدا ! لقد دخل الاسلام الى غرب افريقيا من المغرب ، والى شرقها من حضرموت وهما من أقل مناطق العالم العربي تطورا .

ومن السمات المميزة للحضارة الاسلامية فى رأى ترمنجهام أنها قائمة على أساس حضارة المدن Urban Civilisation ، وافريقيا ليس فيها نسبيا الا عدد قليل من المدن ، وحيث لا توجد مدن كما هو الشأن بالنسبة للبانتو Bantu والقبائل النيلية ، كان الاسلام لا يجد طريقه الى السكان ، لقد ازدهر الاسلام فى افريقيا حيث كان ثمة أساس لمدنية المدينة جنبا الى جنب مع وجود العلاقات التجارية التي كانت تصدر عن المدنية أساسا .

٣ ــ ويفصل المؤلف بعد ذلك ، فى الفصل الاول ، الكلام عن مناطق الحضارة فى افريقيا ويقسم المنطقتين الواقعتين جنوب الصحراء الى

---

(١) يشير ترمنجهام الى أن تفرقته بين الاسلام الاسود Negro Islam والاسلام الحامي Hamitic Islam لا تتضمن اى تفرقة عنصرية ، وانما هى راجعة عنده الى الاختلاف بين نمطين من العقلية الافريقية ومن الحضارة والنظرة الى الحياة ، ومن ردود الفعل بازاء الاسلام وتمثل حضارته ، فالاسلام واحد ، والاختلاف هو فى فهمه والتعبير عنه .



مناطق الثقافة الاسلامية

مناطق أخرى فرعية ، فيبلغ عدد المناطق الحضارية فى رأيه سبعا (١) بيانها على النحو التالي :

١ ــ مصر : وحضارتها أساسا هي الحضارة الاسلامية ، مع حضارة نيلية تظهر نفسها فى قرى الفلاحين .

٢ ــ المغرب : حضارة افريقية تنتمي الى البحر الابيض المتوسط ، ولكن مع أسس من حضارة البربر الاقليمية .

٣ ــ السودان الغربي : الاسلام الاسود .

٤ ــ السودان الاوسط : الاسلام الاسود .

٥ ــ السودان النيلي أو الشرقي : الاسلام الحامي ــ الاسود .

٦ ــ المنطقة الحامية الشمالية الشرقية (فى أرتيريا ــ أثيوبيا ــ الصومال) : اسلام البدو فى القرن الافريقي الشرقي .

٧ ــ الساحل الشرقي الافريقي : الاسلام السواحلي .

ودراسة ترمنجهام لهذه المناطق الحضارية هى دراسة لتاريخها وخصائصها وما يمكن أن يكون بينها من تأثير متبادل . وتقسيمه لها على ذلك النحو يستند الى خلفية متعلقة بالنواحي السكانية والجغرافية والاتنولوجية والحضارية ، والى كيفية تقبلها للاسلام ومدى تأثيره فيها . وهذا الفصل من الكتاب ــ وان كان يغلب عليه الطابع التاريخي ــ تضمن معلومات هامة تتعلق بالاتجاهات الدينيه والمذهبية والحركات الدينية التى سيطرت على بعض تلك المناطق ، كحركات الطرق الصوفية وحركات الجهاد الاسلامي والمهدية ، ونوع الحكومات التي قامت فيها قبل الاستعمار الاوربى ، واثر الاستعمار فيها ، وما الى ذلك من التفصيلات التاريخية والحضارية المتعلقة بها .

وبنتقل ترمنجهام فى الفصل الثانى الى دراسة عملية التغير الدينى والحضارى فى كل منطقة من المناطق الحضارية السبع ، بادئا بالكلام عن انتشار الاسلام واستيعابه فى تلك المناطق ، وادوار ذلك ، والعوامل المؤثرة فيه ، ومراحل تحول الفرد الى الاسلام ، ونتائج اعتناق الاسلام وعمق التغيير الذى احدثه فى الديانه الافريقية والمجتمع الافريقي ، ونظم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

ومراحل انتشار الاسلام فى افريقيا اربع : ــ

١ ــ فتح شمال افريقيا (٦٣٨ ــ ١٠٥٠م)

٢ ــ انتشار الاسلام فى الحزام الافريقى (١٠٥٠ ــ ١٧٥٠م)

٣ ــ فترة الحكومات الدينيه Theocracies او الدول التى تجعل الاسلام دين الدولة (١٧٥٠ ــ ١٩٠١م)

٤ ــ فترة الاستعمار الى اليوم الحاضر .

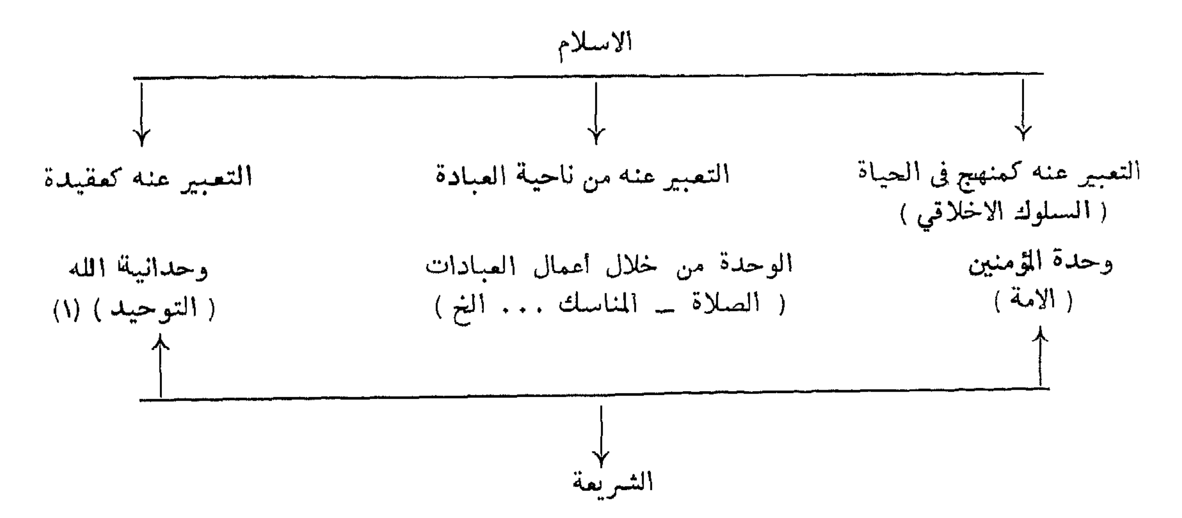
وكان الاسلام حين يدخل الى منطقة ما من المناطق الحضارية يتفاعل مع حضارتها السابقة ويسيطر على العقائد والعبادات والنظم الاجتماعية والسياسية بمقادير متفاوته ، وهو يلخص سير عمليات التغير فى المعادلة التالية : ــ

(١) انظر أيضا بحثا لترمنجهام عن مراحل انتشار الاسلام ومناطق الحضارة الاسلامية فى افريقيا القى فى الحلقة الدراسية العالمية الخامسة لافريقيا بجامعة احمد وبلو ، زاريا ، يناير ١٩٦٤ ، ونشر بكتاب « الاسلام فى افريقيا الاستوائية » Islam in Tropical Africa ، لندن ١٩٦٦ ، من ص ١٢٧ الى ص ١٣٩ .

الاسلام الحضارة الافريقية = تفاعل = مركب اخير .

ان هذا الفصل من الكتاب يظهرنا على عمق معرفة ترمنجهام بالديانة الافريقيةالمحلية الوثنية Paganism والاعتقادات الافريقية كالايمان البدائي بالأرواح animism وطقوس الاتصال بأرواح الاسلاف Kinship ritual ، والسحر والكهانة (Magic and divinition) وغير ذلك ، ودقة رصده للتفاعلات التى حدثت بينها وبين الاسلام .

٥ ـ اما الفصل الثالث من الكتاب ،فهو دراسة علمية دقيقة للحياة الدينية للمسلمين الافريقيين ويبدؤه ترمنجهام بدراسة عن الاسلام فى ذاته ، مبيناً ما فيه من وحدة المعتقد والعبادة والنظم اوتكامله ، وان الممارسة العملية لاحكامه اهم فى تثبيت دعائمه من المعتقدات النظرية . وشريعة الاسلام فى رأى ترمنجهام ـ وان كانت لها مجالات مختلفة فى التعبير عن احكام الاسلام ـ ذات وظيفة واحدة متكاملة ،وهو يوضح مجالات هذهالشريعة بالرسم البيانى التالى :



ويتناول ترمنجهام فى هذا الفصل ايضا نوع تعليم رجال الدين فى افريقيا ، وعبادات الاسلام العملية على اختلافها كالصلاة والزكاة والحج والجهاد ، ودور هذه العبادات عند الافريقيين ، فالحج مثلا كان من العوامل الهامة فى ربطهم بغيرهم من المسلمين فى العالم الاسلامى ، وكذلك الجهاد كان له دور هام فى افريقيا فقد كان شعارا لبعض الحركات الدينية الافريقية ، ومن مظاهر الاسلام فىافريقيا أيضا الاخذ بنظام التقويم الهجرى لاهميته بالنسبة للعبادات وغيرها من الاحتفالات

---

(١) يوضح هذا الرسم البيانى أن الاسلام عقيدة وشريعة وأخلاق ، فالعقيدة هى التوحيد وما يستتبعه من العقائد الايمانية الأخرى ، والشريعة بالمعنى الخاص (الفقة) تشمل أحكام العبادات والمعاملات وما اليها ، والاخلاق تشمل كل ما ينتظم علاقة الفرد بربه وبنفسه وبمجتمعه وباسره ، فللاخلاق وظيفتان : فردية واجتماعية ، فالاسلام اذن دين متكامل يغطى جميع نشاطات الفرد ومختلف نواحى المجتمع ، ومجالاته الثلاث التى يشير اليها ترمنجهام هى الشريعة بالمعنى العام . ومن الغريب ان يفهم الاوربيون الاسلام على هذا النحو ـ ومنهم ترمنجهام ـ ثم يقولون بامكانية اخذ المسلمين بعلمانية الغرب التي تفصل الدين عن الدولة ، او تعزله عن النشاط السياسي والاجتماعى وتحصره فقط فى نطاق العقيدة وجانب من الشريعة هو العبادات ، فالعلمانية تسقط اعتبار الدين منهجا فى الحياة يشكلها وفق قيمة ومبادئة .

الدينية . وفى الفصل أيضا حديث مستفيض عن الاخلاق الاسلامية الفردية والاجتماعية التى اتخذت الرسول صلى الله عليه وسلم مثلا أعلى لها ، ويشير المؤلف الى ان الاخلاق الاجتماعية فى الاسلام كانت تهدف دائما الى ايجاد صلابة تماسك الامة .

ومن المعلومات الهامة الطريفة التى تضمنها هذا الفصل توزع المذاهب الفقهية الاسلامية فى مناطق افريقيا . فالمذهب المالكى يسود اسلام الحاميين والسود والمغرب وصعيد مصر ،والمذهب الشافعى يسود معظم مصر وشرق افريقيا بما فى ذلك أثيوبيا والصومال ،والمذهب الحنبلى جاء الى افريقيا بعد الحركة الوهابية . أما المذهب الاباضى (أحد مذاهب الخوارج) فيوجد فقط فى مجموعات صغيرة فى الجزائر وزنزبار ، ويوجد المذهب الحنفى فى مصوع وأجزاء من أريتيريا وفى أجزاء داخل الحبشة ، ويوجد ايضا فى مدينة هرر (وهو أثر من اثار العثمانيين لما كانوا فى مصر) ، ويوجد المذهب المالكى أيضا فى داخل أريتريا ، جاءها من السودان النيلى ، كما يوجد المذهب الشافعى أيضا فى أجزاء من أريتريا .

ولما كانت الطرق الصوفية عاملا مهما فى نشر الاسلام فى افريقيا (الى جانب انتشاره عن طريق التجار المسلمين) ، فقد خصص ترمنجهام جانبا من هذا الفصل للكلام عن هذه الطرق من ناحية معتقداتها ورياضاتها العملية وأثرها فى حضارة الافريقيين (وان كان قد تناول شيئا من تاريخها فى فصول الكتاب الاخرى ، خصوصا عندما تحدث فى الفصل الاول عن سيادة الطرق فى المغرب ، واعتبار التصوف طابعا لحضارته) ، وهى دراسة لم تحظ الى الان بعناية تذكر من جانب الباحثين فى افريقيا أو فى غيرها ، ومعظم ما كتب عن الحركة الصوفية ودورها الفعال فى افريقيا بالذات مكتوب بلغات أجنبية .

ويرى ترمنجهام أن تقديس الاولياء (Saint Cult) والطرق الصوفية لم يكن لهما أثر كبير على الافريقيين السود ، فلم يكن لديهم من هذه الطرق الا القادرية والتيجانية ، على حين كان يوجد منها لدى الحاميين المئات . ولم تنتشر الطرق بين الافريقبين السود الا فى القرن التاسع عشر ، وبشكل محدود ، بظهور حركة الاحياء الدينى على يد اثنين من أقطاب التصوف هما أحمد التيجانى (١٧٣٧ — ١٨١٥) ، وأحمد بن ادريس (١٧٦٠ — ١٨٣٧) ، وهما مغربيان ، وقد انتشرت الطريقة التيجانية فى افريقيا ، ليس فقط فى اتجاه الجنوب عبر الصحراء الى السودان الغربى وانما انتشرت ايضا فى السودان النيلى بين الافريقيين الغربيين المقيمين هناك ، وفى الوقت نفسه اخترقت قبائل الجالا الاثيوبية ، ومنذ سنة ١٩٢٠ نجد انها نمت نموا كبيرا فى غرب افريقيا ، وأصبح لها منذ سنة ١٩٥٠ شعبية خاصة فى وسط السودان . وفى شمال نيجيريا أصبح هناك تنافس بين أتباعها وأتباع الطريقة القادرية . أما أثر النهضة الادريسية فقد جاء من جزيرة العرب حيث عاش أحمد بن ادريس ووضع تعاليمه ، فامتد أثرها الى الصحراء الشرقية ، وشرق السودان ، والمنطقة الشمالية الشرقية ، خصوصا الصومال . وقد تحقق انتشار الطرق فى هذه الاماكن بفضل تلاميذ أحمد بن ادريس ، ومنهم على الاخص محمد بن على السنوسى (١٧٨٧ — ١٨٥٩) ومحمد عثمان الميرغنى (١٧٩٣ — ١٨٥٣) وابراهيم الرشيدى (المتوفى سنة ١٨٧٤) وقد أصبح لكل من هؤلاء التلاميذ طريقته الخاصة ، وقد أصبح للسنوسية نفوذ قوى على ليبيا ووحدتها الدينية ، ومنها انتشرت جنوبا الى تشاد . وتفرعت عن الرشيدية طريقة أخرى هى الصالحية (سنة ١٨٨٧) انتشرت فى الصومال . ومع ذلك ظل للطريقة القادرية نفوذ فى كثير من المناطق الافريقية ،

وعلى الرغم من أن الميرغنية قد أصبح لها نفوذ سياسى فى السودان الشرقى ، الا أن القادرية منتشرة فى الحقيقة فى افريقيا الاسلامية كلها . ان أثر الطرق الصوفية فى افريقيا ــ على حد تعبير ــ ترمنجهام كان قويا سواء على السطح أو فى الاعماق . لقد استطاعت أن تدخل افرادا فى البعد العميق للاسلام ، الذى يتجاوز الفهم الفقهى الظاهرى الى الفهم الاخلاقى الروحى العميق له . لقد كانت هناك عناصر صوفية وراء حركات الجهاد كما هو الشأن فى حركة الحاج عمر فى غرب افريقيا ، وحركة محمد احمد المهدى فى السودان النيلى . ولم يكن الانتماء للطرق حائلا بين اتباعها وبين المشاركة فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية كما هو ظاهر عند الافريقيين السود فى أخذهم بنظام الطرق .

وثمة موضوع آخر غير موضوع الطرق الصوفية يحظى باهتمام المؤلف فى هذا الفصل ، وأعنى به تاريخ حركات المهدية فى افريقيا ونوع الاعتقادات الكائنة وراءها ، وهو يركز على حركة المهدى فى السودان تركيزا خاصا . ثم يتعرض بعد ذلك لما يمكن أن يكون موجودا من أثر للفرق الاسلامية فى افريقيا ، فيتحدث عن الشيعة (ومنهم فى رأيه الاسماعيلية اتباع آغاخان) مبينا انها لم تحظ فى افريقيا بانتشار ما . أما مذهب الخوارج ، وهو فى الطرف المضاد للشيعة من ناحية العقائد فأثره ضعيف فى زنزبار التى يوجد فيها بعض الاباضية من الخوارج ، ويشير الى فرقة جديدة هي فرقة القاديانية التى اسسها ميرزا غلام أحمد المتوفى سنة ١٩٠٨ ، ويتعرض لتاريخ دخولها الى افريقيا الغربية سنة ١٩٢١ ، والى شرق افريقيا سنة ١٩٣٤ ، ولكن مسلمي افريقيا وقفوا فى وجهها باعتبارها فرقة منحرفة تختلف عقائدها عن عقائد الاسلام ، وقد أثار القاديانيون خلافا وجدلا شديدا حول الترجمات التى قاموا بها للقرآن باللغات الافريقية ، ولهذا فهى لم تحظ بانتشار يذكر .

وبالجملة فان المذهب الذى ساد افريقيا عقائديا هو مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يكن لمذاهب الفرق الاسلامية الاخرى من أثر يذكر على الاسلام فى افريقيا قديما وحديثا .

(٥) ويبين ترمنجهام بعد هذا فى الفصل الرابع من الكتاب أثر الاسلام على الحياة الاجتماعية ، ويحدد الطريق الذى أمكن بواسطته تغيير المجتمعات الافريقية . ان مجتمعات افريقيا بطبيعتها مجتمعات اقليمية ، ولكنها بعد اعتناق الاسلام ، وهو دين ذو صبغة عالمية ، استطاعت أن تخلق موقفا جديدا ونظرة جديدة الى الحياة والمجتمع والعلاقات الاجتماعية فى نطاق عالمية الاسلام (Islamic Univer.alism) . ولكن ماذا كانت وسائل تحقيق ذلك ؟ انها عبادات الاسلام وطبيعة تكوين مجتمعه ونظمه . على أن التغير الاجتماعي قد اختلف مساره عند الافريقيين السود عن مساره عند الافريقيين الحاميين ، وكلما كان التغير الاجتماعى يسير جنبا الى جنب مع التعريب (Arabization) فانه لم يكن يلقى مقاومة كما كان الشأن فى المغرب والسودان النيلي ، حيث ساد نظام المجتمع الاسلامى العربي والعادات العربية ، على أن بعض القبائل احتفظت بصور مجتمعها الخاص وعاداته ، منهم بدو قبائل البجة فى منطقة جبال البحر الاحمر ، ومنهم النوبيون الجنوبيون ، والبربر فى جبال مراكش ، وبدو الحاميين فى الشمال الشرقى مثل عفّار والصوماليين .

وكان النموذج الاسلامى الاجتماعى (The Islamic Social pattern) متمثلا فى المدينة، ففي المدن كان الاسلام يحقق غرس صوره الاجتماعية بشكل اظهر كما هو واضح فى مدن

غرب ووسط السودان مثل تمبكتو ، وجن ، وسوكوتو ، ومايدوجورى ، فهي مدن لا تختلف عن مدن افريقيا المعربة ، كأم درمان عند التقاء النيلين ، أو فاس أو مراكش أو القيروان ، ولكن ثنائية المجتمع تصبح ظاهرة لو تحركنا خارج المدن السودانية المذكورة الى القرى المجاورة لمزارعي سونجهاى ، بوظو ، هوسا ، أوكانورى ، ولكن من ناحية أخرى فان قرى النيل السودانى لا تختلف عن أم درمان فى مجتمعها .

ويتتبع ترمنجهام أثر التغير الاجتماعى فى مجال الاسرة ونظام الزواج ، ومدى اثر الاسلام فى نظام الاسرة الافريقية المنتسبة الى الام (Matrilineal) ، وأثره على طبقات المجتمع ، ونظام المدينة والتجارة والاقتصاد ، والمحرمات (Taboo) ، والدولة والنظام التشريعى ، مبينا مستويات هذا الاثر على اختلافها .

ومن النقاط الهامة التي تعرض لها دور العرب واللغة العربية فى المجتمع الافريقي ، وفى رأيه أن انتشار الاسلام جنبا الى جنب مع اللغه العربية كان أفعل تأثيرا فى المجتمعات ، ففهم الاسلام عن مصادره الاولى العربية شيء هام بالنسبة للتفيير ، لقد اثرت اللغة العربية فى اللغات الافريقية بالالفاظ اللغوية ذات المعاني المجردة . على أن تأثير العلمانية الغربية قد امتد الى مجال اللغة العربية ، وأوجد عند الافريقيين رغبة فى كتابة لغاتهم بالحروف اللاتينية ، التى يرى المؤلف ــ ونحن نختلف معه فى رأيه ــ أنها أكثر ملاءمة للكتابة من الحروف العربية بالنسبة للغات الافريقية ، وعلى الجملة فان دور العرب فى افريقيا من الاتساع بحيث لا يمكن توفية الكلام عنه فى هذا الكتاب كما يقول المؤلف .

(٦) ونأتى بعد هذا كله مع المؤلف الى الفصل الخامس والاخير من كتابه ، وهو فى رأينا أهم فصول الكتاب ، بل ان القارىء له ليشعر أن جميع الفصول السابقة عليه هي بمثابة التمهيد له . ان موضوع هذا الفصل هو حاضر افريقيا الاسلامية ، وعنوانه « الافريقي المسلم فى عصر من عصور التغير » . ويعنى ترمنجهام بعصر التغير الفترة الزمنية التي تمتد من الاستعمار الاوروبى فى الربع الاخير من القرن التاسع عشر الى العصر الحاضر . وهي الفترة التى استهدف الافريقيون فيها ويستهدفون لضغوط قوى جديدة اما دينية متمثلة فى المسيحية ، أو علمانية متمثلة فى الفكر الغربي ، ونظم الحكم والحياة السياسية والاجتماعية . هذه القوى الجديدة تعتبر ظاهرة مضادة فى التغير ، ويجب وضعها فى الحسبان حين ندرس تغير المجتمعات الاسلامية الافريقية المعاصرة ، فهي حاليا فى فترة تغير ديناميكية . ومهما تكن التبريرات التى يبرر بها ترمنجهام انتشار الاسلام بشكل موسع فى عهد الاستعمار فاننا نرى أن هذا الانتشار كان ولا يزال ــ فى المحل الاول ــ بمثابة رد فعل مضاد للتحدى الغربي الدينى والحضارى . لقد حاول الاستعمار بشتى الوسائل اضعاف الاسلام والحد من انتشاره ، ولكنه لم ينجح فى ذلك . ان الاستعمار ــ باعتراف ترمنجهام نفسه ــ كان يعمد الى عزل المناطق الاسلامية عن غيرها فى بعض الاحيان ، ويكفي أن نذكر مثلا واحدا ذكره ترمنجهام هو عزل الاستعمار الانجليزى جنوب السودان عن شماله (فى الفترة من ١٨٩٨ ــ ١٩٥٦) بحجة ترك الجنوب ليتطور فى خطوطه الخاصة ! وقد أدى هذا الى عدم انتشار الاسلام وحضارته بين مجتمعات الوثنيين فى الجنوب (ص ١٠٥) لقد حمى الاسلام ــ على حد تعبير ترمنجهام ــ المسلمين من تأثير المدنية العلمانية التى اعتبرها الافريقيون مسيحية ! (ص ١٠٧) ، ومن ناحية أخرى اتخذ المستعمرون سياسة عزل الاسلام عن واقع المجتمع ، فيقول ترمنجهام ما نصه :

« وأكثر من هذا ، فانه كان من سياسة الحكومات الاستعمارية ابقاء المسلمين فى عزلة . فكان رد فعلهم (رد فعل المسلمين) الانسحاب كدفاع عن الذات » (ص ١٠٧) ، ولنا أن نتساءل : هل انسحب المسلمون من الميدان فعلا ؟ الاجابة على هذا السؤال هي بالنفي ، والا فكيف نفسر انتشار الاسلام ابان حكم الاستعمار مع حرص المستعمرين على عزله بعيدا عن المجتمع ؟ بل كيف نفسر انتشاره فى العصر الحاضر ــ كما يذكر ترمنجهام نفسه ــ فى غينيا وسيراليون ومالي وأجزاء من نيجيريا وشمال الكاميرون وشرق افريقيا (ص ١٠٦) ؟ . ان هذه المسألة كانت تحتاج من ترمنجهام نظرة أكثر موضوعية ، فانتشار الاسلام فى أى مكان وفى أى عصر قد يفسر بأسباب أخرى من بينها وضوح مبادئه وقابلية العقل الانسانى للاقتناع بها .

ويرى ترمنجهام وجود ثلاثة أنواع من الحضارات فى افريقيا الآن : فهناك المناطق الحامية التى رسخ الاسلام فيها ، والحزام الافريقى ، وخط رفيع على الساحل الشرقى ؛ والاسلام فيها هو اسلام العصر الوسيط بطابعه الشرعى ، وهو يحكم نظرتها للامور ، وان كان في هذه المناطق مشاركة في الحضارة الاوروبية بدرجات متفاوته . وهناك مناطق أخرى دخل اليها الاسلام في المائة السنة الاخيرة مع التأثيرات الغربية المصاحبة للاستعمار ، ومسلمو هذه المناطق متأثرون بالعلمانية بدرجات متفاوتة ، والاسلام فيها لا يمتد الى جميع مظاهر الحياة ، وهناك بعد هذا وذاك مناطق في أساسها الوثنية مع وجود نفوذ مسيحى وعلمانى ، والاسلام فيها ضعيف . فهناك بحسب هذه المناطق اذن ثلاث حضارات : الحضارة الاسلامية الافريقية ، والحضارة المحلية الافريقية ، والحضارة الغربية العلمانية ، التى قد يتشابك بعضها مع البعض الآخر في مجتمع واحد بدرجات متفاوتة (ص ١١١) . أما في العالم العربى فلا يوجد فيه الا حضارتان هما الاسلامية والغربية العلمانية .

ويعطينا ترمنجهام صورة أخرى لاثر حضارة الغرب بالنسبة لنظم الحكم المعاصرة فى افريقيا فمعظم الدول الافريقية قد استقل في الفترة من ١٩٥٦ ــ ١٩٦٢ ، ولكنها اتجهت فى نظام الحكم الى الاخذ بفكرة القومية العلمانية Secular Nationalism لفد وقف رجال الدين موقفا سلبيا تجاه هذا التحول . على أنه حيث توجد أغلبية مسلمة يكون ثمة نفوذ للاسلام كما هو الحال في موريتانيا والسنغال ونيجيريا الشمالية والنيجر والسودان والساحل الشرقي (الصومال) ولكنه فى غير هذه المناطق معدوم الاثر . اما الشمال الافريقي فهو متجه بأمانيه الى الشرق الاوسط وليس الى افريقيا . ويظهرنا ترمنجهام على أمر بالغ الاهمية ، وهو أن الحكام الجدد فى الدول الافريقية الآن قد ورثوا عن الاستعمار غالبا عدم الاكتراث بالاديان التي تمارسها شعوبهم ، وهم يتطلعون الى السلطة الكاملة ، ويرتابون فى كل قوة أخرى كالاسلام أو المسيحية يمكن أن تواجههم ، وهم لهذا يضعون القيود على نشاط المنظمات الدينية ، ويحلونها اذا اقتضى الامر ، ولا يظهرون احتراما للقادة الدينيين ، وبالجملة فهم يرون أن قوتهم تستمد من القومية ، ولكنهم فى نفس الوقت حذرون تجاه الدين الذى يمثل في رأيهم قوة تنتمى الى الماضي الذى لا رجعة له ، ويرغبون في عزله عن السياسة تماما (ص ١١٤) وهناك الى جانب هذا شيوع علمانية التعليم ، وتناقص عدد مدارس تعليم القرآن بالتدريج ، وضعف الطرق الصوفية ، والنقطة الهامة في نظر ترمنجهام أن الاسلام لا يقوى على صرخة يستجمع بها قواه ! (ص ١١٥) ، وبالجملة فان الصورة التي يرسمها ترمنجهام للاسلام هي صورة قاتمة للغاية لعلك

تتبينها من قوله : « ان الاسلام يفقد قيمه السابقة واعتباره كمدنية ، ويبدو انه يقود الى غير مكان ! ان الاسلام بالنسبة للرجال الجدد بما فيهم المسلمون ، أصبح شيئا مرتبطا بكل الامور التي تقيد وتؤخر ، ومن بينها التعليم التقليدي واللغة العربية وطريقة كتابتها في افريقيا غير الناطقة بالعربية ، وفي نفس الوقت يتباطأ انتشاره ، ويضمحل نفوذه . ان هذه التغيرات مرتبطة بالجو العام المتغير في افريقيا ! » (ص ١٠٦) .

ويقرر ترمنجهام في ختام كتابه وجود اسلام افريقي جديد (Neo-African Islam) في بعض أماكن افريقيا ، يمثله أفراد اعتنقت مجتمعاتهم الاسلام خلال المائة عام الاخيرة في نفس الوقت مع دخول الاستعمار بمايحمله من حضارة مسيحية وعلمانية اليها ، وقد تأثروا في نظرتهم العامة بهذه الحضارة الجديدة ، وقد أوجد أولئك الافراد ، ومنهم أناس عاديون وفلاحون وسكان مدن ، نظرة عامة مكونة من عناصر اسلامية وأخرى غربية ، وتوجد هذه النظرة العامة بين ولوف في السنغال ويوروبا في غرب نيجيريا ، كما توجد في غينيا وسيراليون وأماكن أخرى من المناطق الفرنسية السابقة . ان الذين اعتنقوا هذه النظرة لم يعتنقوا النظرة المحافظة للمسلمين التقليديين بسبب موقفهم المتأثر بالحضارات الثلاث الموجودة الآن في افريقيا ورغبتهم في الملاءمة بينها .

٧ ــ تلك هي أهم النتائج التي توصل اليها ترمنجهام في كتابه عن أثر الاسلام على افريقيا ، وهي في الحقيقة ثمرة دراسات علمية عميقة متأنية أنفق فيها سنوات طويلة من عمره ، وتدل على علميه في التفكير ، واتخاذ منهج دقيق في التحليل والموازنة والتركيب . ومن الواضح من خلال هذا الكتاب أن المؤلف قد تهيأت له ثقافة عميقة ذات مكونات متعددة ، فهو حين يعالج موضوع الاسلام في افريقيا نجده يستفيد الى أبعد مدى من معرفته بعلوم شتى كالتاريخ والحضارة والفلسفة والاجتماع والانثربولوجيا والاتنولوجيا وغيرها في تفسير التطور الحضاري له ، ومدى الاثر الذي تركه على شعوبه الافريقية . وليس من شك في أننا في العالمين العربي والاسلامي في أشد الحاجة الى مثل هذه الدراسات الجادة من الناحية الاكاديمية ، والصريحة في نفس الوقت في اطلاع المسلمين على أخطائهم وواقعهم المؤلم ، فهي تفتح أمامهم آفاقا جديدة لفهم ما يجري في مجتمعاتهم المعاصرة فهما علميا بما تقدمه اليهم من قوانين التغير الاجتماعي التي تحكم تطور المجتمعات ، وتدفعهم الى اعادة النظر في أوضاعهم وتطويرها نحو ما هو افضل . ونحن نأمل ان تتجه الجامعات العربية والاسلامية الى التوسع في دراسة المجتمعات الاسلامية المعاصرة على هذا النحو العلمي المتكامل ، ولا تكتفي بالتركيز على دراسات التراث الاسلامي في مجالاته الفلسفية والتاريخية والحضارية والتشريعية ، ولا بد في رأينا من أن يرتبط التراث بقضايا العصر .

ومع ذلك نحن نختلف مع ترمنجهام حول عديد من النتائج والقضايا والافكار التي يوردها في كتابه نكتفي هنا بأن نتحدث عن أهمها :

فمن ذلك تصوره لوضع المراة في المجتمع الاسلامي حيث يقول : « ومن الاصوب أن يقال ان الرجال داخلون في الاسلام بشكل أعمق على حين أن مشاركة النساء فيه هامشية ، لأن الاسلام يهيىء للنساء مجالا ضئيلا للقيام بالشعائر » (ص ٤٦ ــ ٤٧) . وهذا غير صحيح لأن الاسلام يساوي بين الرجل والمرأة في التكليف الشرعي[1]

---

١ ــ قارن : آل عمران : ١٩٠ ــ ١٩٥ ، ويقول الرسول (ص) : « النساء شقائق الرجال » .

فهي مكلفة بجميع العقائد والعبادات والمعاملات والاخلاق . وللمرأة ــ كما هو معلوم من الاسلام ــ أن تحضر للصلاة في المسجد ، وكانت تخرج مع المسلمين في الغزوات على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد تفضل المرأة الرجل في مجال التقوى والعبادة والعلم . يقول ابن حزم مبينا مساواة المرأة للرجل في التكليف الشرعي : « ان الخطاب من الله تعالى عموم للرجال والنساء ، لا يجوز أن يخص به الرجال دون النساء . فيكون من فعل ذلك مفتريا على الله . وبيقين يدرى كل مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث الى النساء كما بعث الى الرجال (١) » . ويرى بعض علماء أصول الفقه أن قول الله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » (الاحزاب : ٣٦) دليل على أن المرأة والرجل سواء بالنسبة للاحكام الشرعية واعتقاد وجوب المأمور به أو ندبه ، وفعله على ما هو عليه ، ان كان واجبا فواجب ، وان كان ندبا فندب (٢) . لقد ساوى الاسلام بين المرأة والرجل في العمل بالأحكام الدينية والجزاء عليها ، وأعطاها الى جانب ذلك جميع حقوقها الانسانية ، وانصراف بعض المسلمين في افريقيا أو في غيرها عن العمل بأحكام الاسلام في هذا الصدد لا ينهض دليلا على الاسلام ذاته ، بعبارة اخرى لا يجوز أن تؤخذ مبادىء الاسلام أو تفهم على ضوء واقع المسلمين لوجود التفاوت بينهما الآن .

ومن ذلك أيضا ما يتعلق بكلام لترمنجهام عن الطرق الصوفية فى افريقيا : فهو يرى عند كلامه عن المغرب باعتباره منطقة من مناطق الحضارة الاسلامية السبع ، أن انتشار الطرق الصوفية فيه منذ القرن الخامس عشر الميلادى بصورة شعبية هو الذى أعطى الاسلام المغربي طابعا خاصا مميزا (ص ٨) . ونحن نختلف معه فى هذا التخصيص ، لان انتشار الطرق الصوفية انتشارا شعبيا لم يكن خاصية انفرد بها المغرب وحده ، بل كان نظام الطرق موجودا فى مصر أيضا ، وله أثره العميق فى الحياة الدينية فيها منذ القرن الثالث عشر الميلادى وما بعده . بل ان الحركة الصوفية كانت نشيطة جدا فى أقطار أخرى اسلامية غير المغرب ومصر ، ففي العراق مثلا ظهر قطبان صوفيان كبيران من أصحاب الطرق هما عبد القادر الجيلاني مؤسس القادرية ، وأحمد الرفاعي مؤسس الرفاعية . وكانت هناك هجرات صوفية ــ اذا صح هذا التعبير ــ تأتي الى مصر من المغرب كهجرة الشاذلي واتباعه الى مصر (٣) ، وكان لمدرستهم الصوفية فيها أثر لا يقل عن أثرها فى المغرب ان لم يكن أزيد . هذا كله فضلا عن الاثر العميق الذى تركه أقطاب آخرون كأحمد البدوى وابراهيم الدسوقي فى مصر (وهما معاصران للشاذلي تقريبا) مما لا يزال موجودا الى اليوم فى المجتمع المصرى . ولا يخفى على ترمنجهام أيضا أن التصوف ابان حكم العثمانيين لمصر منذ القرن السادس عشر قد انتشر فيها انتشارا شعبيا واسعا بحيث يمكن القول بأنه كان طابعا عاما للحياة المصرية ، بل ان الازهر وهو المركز العلمي الاسلامي الاكبر كان مطبوعا فى ذلك العصر بالطابع الصوفى وكان يفد اليه الكثيرون من أبناء افريقيا ، فيتأثرون بما كان سائدا فيه من العلوم بما فيها علم التصوف ، وكان كثير من شيوخه الكبار يعدون فى نفس

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، القاهرة ١٣٢١ ، ج ٣ ، ص ٢٠٣ .

(٢) الآمدى : الاحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة ١٩١٤ = ١٣٣٢ هـ ، جـ ١ ، ص ٢١٦ .

(٣) انظر كتابنا : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ ص ٥٥ ــ ٥٦ .

الوقت من أقطاب التصوف كالدردير والحفنى والشرقاوى وغيرهم . (١) فلا يصح اذن أن نغفل ما يمكن أن يسمى «ترابط الحركة الصوفية» فى عالم اسلامي موحد ، والمؤلف نفسه يشير الى بعض مظاهرها فى افريقيا . فقد كانت الطرق الصوفية فى حركة مستمرة تنتقل أحيانا من المغرب الى المشرق ، كالطريقة الشاذلية ، التي استقرت فى مصر ومنها وجدت طريقا الى الشام والجزيرة العربية بل والى الملايو ، وأحيانا أخرى كانت تنتقل من المشرق الى المغرب ، كالطريقة القادرية التي نشأت بالعراق تم سرعان ما امتد انتشارها الى الشمال الافريقي ومنه عبرت الصحراء الى مناطق عديدة فى افريقيا أشار اليها المؤلف ، فكان دورها فى افريقيا أكبر بكثير من دورها فى الشرق العربي . يضاف الى ذلك أن طرقا صوفية عديدة جاءت من الجزيرة العربية الى افريقيا ،وكان لها فيها أثر أعمق بكثير من أثرها فى المناطق التي نشأت فيها كالطريقة السمانية (المنسوبة الى محمد السمان أحد شيوخ الخلوتية وهو مدفون فى المدينة المنورة) ، والطريقة الادريسية التي أسسها أحمد بن ادريس وتفرعت عنها الميرغنية فى السودان ، والسنوسية فى ليبيا. وهذا كله يدعونا الى القول بأن تقسيم ترمنجهام لمناطق الحضارة الاسلامية فى افريقيا ، يعد اعتباريا لا حقيقيا ، على الاقل بالنسبة لدور الحركات الصوفية فى افريقيا .

وثمة نقطة أخرى يغفلها المؤلف وهي الاثر المتبادل بين الطرق الصوفية فى مصر والسودان ففي العصر الحاضر مثلا نجد طرقا صوفية مصرية لها فروع فى السودان كالاحمدية والبرهامية ، ونجد فى نفس الوقت طرقا سودانية لها فروع فى مصر كالادريسية والميرغنية . وهذه نقطة تحتاج الى مزيد من البحث العلمي ولم يكتب عنها ــ فيما نعلم ــ شيء الى الآن .

وهناك بعد ذلك موضوع آخر نحب أن نناقشه مع ترمنجهام وهو مدى أثر الحضارة الاوروبية العلمانية على الحضارة الاسلامية فى افريقيا ، وقد لاحظنا أنه يضخم هذا الاثر الى الحد الذى يجعله يقول « انها (أى النظرة الغربية العلمانية) أقوى من الاسلام على التغيير » (ص ١٠٩) . وهو يفرق بين نوعين من الاسلام فى افريقيا اسلام تقليدى (Traditional) واسلام معاصر (Sacular) وهو يستخدم مصطلحين مختلفين كل واحد منهما له مضمونه الخاص فى هذا الصدد . فهناك العلمانية (Secularism) والعلمنة (Secularization) وهو يميل الى القول بأن ما يجرى فى افريقيا الآن هو علمنة وليس علمانية ، لأن العلمانية ايديولوجية او موقف تجاه الحياة يرفض القيم الروحية والنظرة الدينية تماما . أما العلمنة فهي التغير الذى يسير من حضارة دينية الى حضارة معلمنة كل مجالات الحياة فيها يستقل بعضها عن البعض الآخر ، والعلمنة فى رأيه أمر لا يمكن تجنبه هنا وهناك فى العالم . انها تحدد وتضيق المجالات التي يستوعب فيها الاسلام حياة معتنقية ، فنظرتها تختلف عن نظرة المسلم التقليدى ، فبالنسبة لهذا المسلم كل ما هو روحي لا يمكن فصله عن وجوه الحياة الأخرى . ان العلمنة تشطر الحياة الى أجزاء ، ويصبح الاسلام معها عاملا واحدا بين عوامل متعددة فى المجتمع . والعلمنة فى رأى ترمنجهام لا تؤدى بالضرورة الى العلمانية ، وكل ما فى الامر انها تفتح الطريق أمام موقف معلمن تجاه الحياة . ونحن نجد فى افريقيا أولئك الذين يكون الاسلام بالنسبة لهم قوة روحية واخلاقية

---

(١) انظر فى تفصيل هذا بحثا لنا عنوانه : الطرق الصوفية فى مصر ، نشر بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، المجلد الخامس والعشرون ، الجزء الثانى ، ديسمبر ١٩٦٣ ، (ظهرت المجلة فى ١٩٦٨) .

ولكن لا علاقة لها بالحياة ، مع احتفاظهم بالولاء للاسلام باعتباره الوسط الحضارى الذى ينتمون اليه. وشأن الحضارة الاسلامية فى ذلك شأن الحضارة الغربية ايضا فهما قد فصلتا بالتدريج عن جذورهما الدينية . ان مستقبل الاسلام يتوقف على تلفيق صيغة جديدة للعلاقة بين الدين والحياة مختلفة عن أى شيء آخر عرف فى الماضي (ص ١٢٥) . ونحن لا نقر ترمنجهام على هذا الكلام خصوصا انه يعترف فى مواضع كثيرة من كتابه بتكامل الاسلام . ان الاسلام التقليدى فى رأينا هو الاسلام الكامل ، اما الاسلام المعلمن (الجديد) الذى ينحصر فى نطاق بعض العقائد الضعيفة والممارسة الشكلية لعبادات الدين ، فهو اسلام ناقص لا فائدة منه ، وقد يخرج معتنقيه عن الاسلام بالمرة ، فكل نواحي النشاط الاجتماعي أو الحضارى أو المدني أو السياسي فى المجتمع الاسلامي هي من الاسلام بدليل قول ترمنجهام نفسه : « حينما تواجه الاسلام كحضارة فان أى تغير (مهما كان مجاله) هو ديني » (ص ١٢١ ـ ١٢٢) .

فالاخذ ببعض جوانب الاسلام دون البعض الاخر ـ من وجهة النظر الاسلامية ـ لا يجوز بل لا يمكن.

ويعجبنى وضع ترمنجهام للمشكلة التى يواجهها الاسلام فى العصر الحاضر قائلا ان المشكلة التى يواجهها المسلمون هى : كيف يمكنهم الاحتفاظ بقيمهم المستمدة من تراثهم وايجاد التكامل بينها وبين القيم الجديدة ص (١٢١) فاذا نجح المسلمون فى هذا الميدان وضعوا حدا للصراع القائم . وفى رأينا أن الصعوبات التي يواجهها الاسلام الان فى افريقيا بل وفى اى مكان اخر هى صعوبات مرحلية والاسلام بطبيعته دين صراع ، دخل منذ يومه الاول فى صراعات عقائدية وخرج منها ظافرا ، وكانت الاخطار العقائدية محدقة به من كل جانب فى العصر العباسى ولكنه تغلب عليها وتجاوزها ، وكذلك كان شأنه فى جميع العصور التالية ، وكان دائما يؤكد اصالته وقدرته على البقاء والتغيير فى المجتمع . لقد ظن خصوم الاسلام انه اذا لم تهزم الاسلام القوى العسكرية فلتهزمه المبادىء والافكار المضادة له ! ان العصر الذى نعيش فيه هو عصر الصراع الايديولوجى العنيف الذى لم يشهد له تاريخ الانسانية مثيلا ، ونجاح الاسلام فى هذا الصراع ليس فى ايجاد صيغة جديدة للربط بين الدين والحياة كما يقول ترمنجهام ، بل فى قدرته على احتواء ايديولوجيات العصر المتحدية له ، وهو قادر على ذلك لو كان المسلمون فى العصر الحاضر على قدر كبير من الوعى بما يدور حولهم ويراد بهم وليس هذا هو موقف الاسلام وحده فى عصر سادت فيه الفلسفات المادية وشاع الانحلال الخلقى فى كثير من مجتمعاته ، بل هو موقف الاديان جميعا .

ونعود مرة اخرى الى موضوع العلمانية فنقول انها تتعارض مع الاسلام وان اتفقت مع المسيحية (الى حد ما) على اعتبار ان المسيحية لم تكن فى اصولها الاولى تشتمل على انظمة سياسية للدولة وانما كانت دينا ينظم علاقة الفرد بربه ، ويقوم على اساس مبادىء اخلاقية معروفة كالمحبة والرحمة والتسامح وما الى ذلك . اما ما يوجد الان فى العالم المسيحي من نظم للحكم ، او نظم اجتماعية اخرى ، فهو وضعى ، فالعلمانية حين تفصل الدين عن الدولة لا تشكل خطراً على المسيحية . ولا كذلك الاسلام فان اصوله المنزلة (القرآن والسنة) تضمنت قواعد تشريعية متعلقة بأصول الحكم والاقتصاد والحرب والعلاقات الدولية ومالى ذلك. والاسلام يستند الى سلطة الدولة اساسا ، فاذا عزلته الدولة عن الواقع الاجتماعى ، ضعف شأنه واصبح مهددا بالزوال . ان مفهوم كلمة « دين » فى الغرب غير مفهومها فى الاسلام والخلط بينهما غير جائز .

ولا يصح ان يقال ــ من وجهة النظر الاسلامية البحته ــ دولة دينية ودولة علمانية ، بل يقال : دولة اسلامية ، لان الدولة فى الاسلام تجمع بين ما هو دينى وما هو زمنى او مدنى . وثمة ملاحظة جديرة هنا بالاعتبار وهى ان مايصلح فى مجتمعات الغرب لا يكون صالحا بالضرورة لمجتمعات العالم العربى او الاسلامى ، فالمجتمع الاوروبى ليس نموذجا لكل مجتمع بشرى ، والانسان الاوروبى ليس بالضرورة مثالا لكل انسان ، وقد تتجاوز البشرية حضارة الغرب الى نوع آخر من الحضارة .

بقيت ملاحظة اخيرة وهى ان ترمنجهام ركز على أثر الحضارة الغربية وحدها فى افريقيا ، ولم يتعرض لاثر ايديولوجيات اخرى ذات طابع مختلف فى السنوات القليلة الماضية على المجتمعات الافريقية . فقد اخذت كثير من الدول الافريقية بالنظام الاشتراكى ، وتشهد افريقيا الان تحولات اشتراكية ذات دلالة هامه . فما هو موقف الاسلام من مثل هذه التحولات ؟ هذا مما لم يحاول المؤلف ان يذكره او يجيب عليه . كذلك لم يتعرض المؤلف للتكتل الافريقى الذى تمثله منظمة الوحدة الافريقيه التى اعلن ميثاقها سنة ١٩٦٣ ، وماذا يمكن ان يكون له من الاثر .

وبعد : فانه مع هذه الملاحظات التى مرت بك عن كتاب ترمنجهام ، فان هذا الكتاب يظل فى رأينا من ادق وامتع ما كتب عن الاسلام فى افريقيا . وهو جدير بأن ينقل الى اللغة العربية ، فهو يحتوى على حقائق علمية عن تاريخ الاسلام وواقعه المعاصر فى افريقيا ، ويجب على كل مثقف عربى أو مسلم ان يقف عليها ويعى دلالاتها .

الدكتور

ابو الوفا التفتازانى

* * *

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل فى الاعداد القادمة

Chorley, R. J. ; (ed) : **Water, Earth and Man : A Synthesis of Hydrology, Geomorphology and Socio-Economic Geography,** Methuen, London 1969.

Crowther, J. G. ; **Scientific Types,** The Cresset Press, London 1968.

Devons, S. (ed) : **Biology and the Physical Sciences,** Columbia U.P., N.Y. 1969.

Ebling, F. J. ; (ed) : **Biology and Ethics,** Academic Press, London, 1969.

Fisher, P. & Bender, A. ; **The Value of Food,** Oxford U.P., London 1970.

Foulkes, S. H. & Prince, G. S. (ed) : **Psychiatry in a Changing Society,** Tavistock, London 1969.

Gittings, J. ; **Survey of the Sino-Soviet Dispute**, Oxford U.P. ; London 1968.

Goffman, E. ; **The Presentation of Self in Everyday Life ;** Allen Lane, The Penguin Press, London 1969.

Harre, R. ; (ed) : **Scientific Thought** 1900-1960, **Clarendon Press, Oxford** 1969.

Hayter, A. ; **Opium and the Roma tic Imagination.,** Faber and Faber, London 1968.

Kermode, F. ; **Continuities** ; Routledge & Kegan Paul, London 1968.

Nakayama, S. ; **A History of Japanese Astronomy : Chinese Background and Western Impact,** Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1969.

O'Neil, W. M. ; Fact and Theory : **An Aspect of the Philosophy of Science,** Sydney U.P. ; 1969.

Rescher, N. ; (ed) : **Studies in the Philosophy of Science,** Blackwell, Oxford 1969.



فى الاعداد التالية من المجلة :

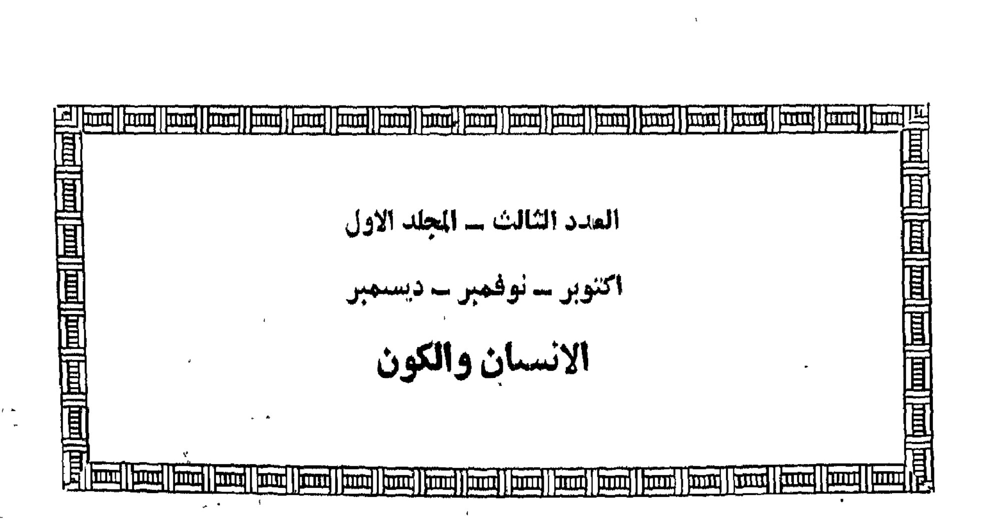
العدد الثانى ـ المجلد الاول

يوليو ـ اغسطس ـ سبتمبر ١٩٧٠

قسم خاص عن عالمنا المتغير

الالكترونيات ـ وتقارب الثقافات	للدكتور محمود رياض
خصائص حضارة العصر	للدكتور نور الدين حاطوم
العقول الالكترونية	للدكتور صلاح طلبه
مستقبل التغذية فى العالم	للدكتور حسن طه نجم
التربية فى عالمنا المتغير	للدكتور محمد ناصر
البنائية والوجودية	ديفيد ميكائيل ليفين

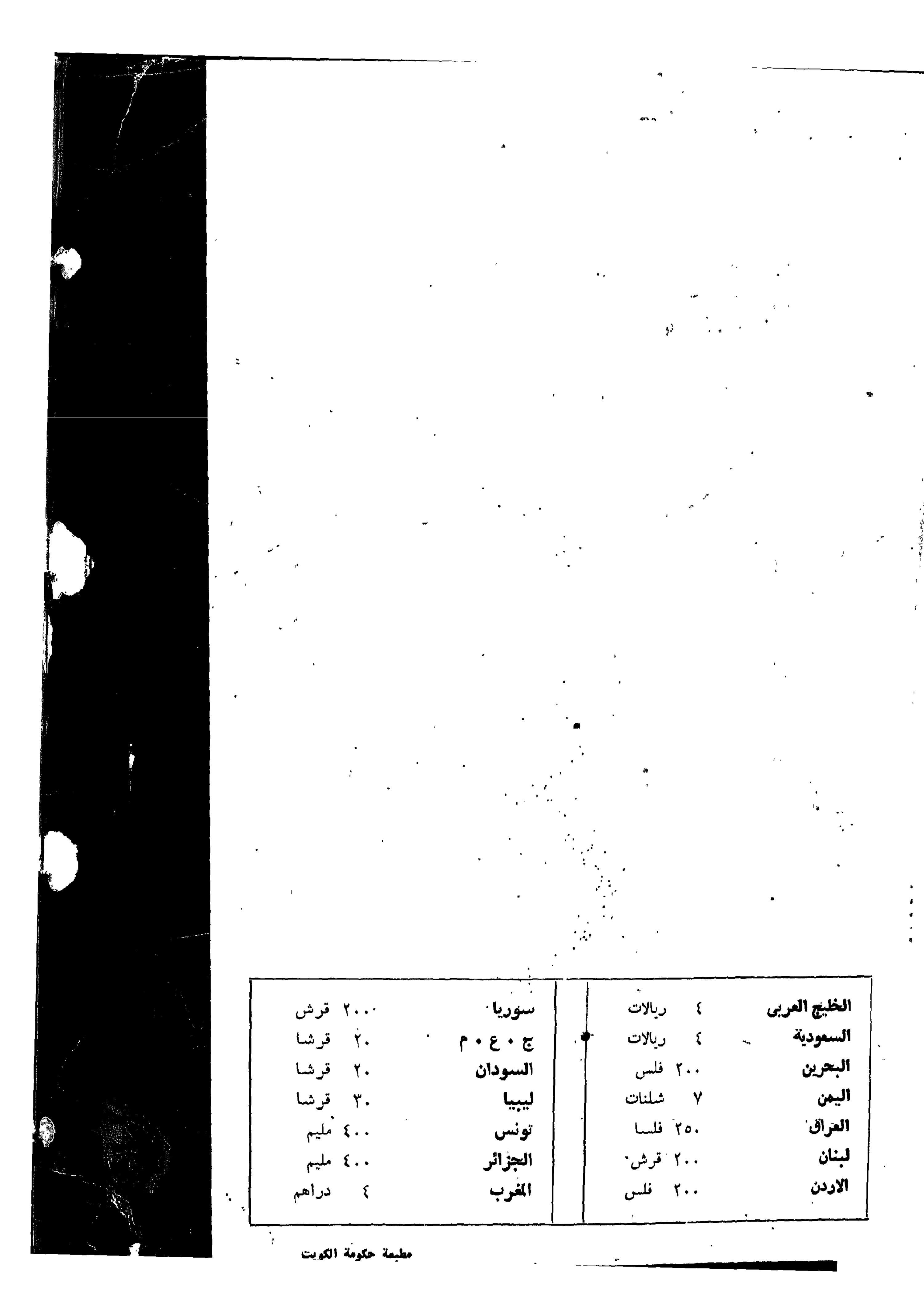
غير الابواب الثابتة



العدد الثالث ـ المجلد الاول

اكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر

الانسان والكون



الخليج العربى	٤ ريالات	سوريا	٢٠٠ قرش
السعودية	٤ ريالات	ج ٠ ع ٠ م	٢٠ قرشا
البحرين	٢٠٠ فلس	السودان	٢٠ قرشا
اليمن	٧ شلنات	ليبيا	٣٠ قرشا
العراق	٢٥٠ فلسا	تونس	٤٠٠ مليم
لبنان	٢٠٠ قرش	الجزائر	٤٠٠ مليم
الاردن	٢٠٠ فلس	المغرب	٤ دراهم

مطبعة حكومة الكويت